الشورى

طبيعة الحاكمية في الإسلام

تأليف
الدكتور مهدي فضل الله
رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب
الجامعة اللبنانية - الفرع الأول

دار الأندلس


الشورى
طبيعة الحاكمية في الإسلام

الشورى

طبيعة الحاكمية في الإسلام



تأليف
الدكتور مهدي فضل الله
رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب
الجامعة اللبنانية - الفرع الأول

دار الأندلس

الطبعة الأولى
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م



دار الأندلس - بيروت، لبنان
هاتف: ٣١٧١٦٢ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب: ١١٤٥٥٣ - تلكس ٢٣٦٨٣

الإهداء

إلى الذي لم أر رجل دين أفضل منه خُلقاً . . .

واعظم منه علماً . .

واحسن منه عملاً . .

ولم يمنعه ثوبه الديني من أن يحمل السلاح على من حاول أن يدنس شبراً من أرض قريته في وقت عزّ فيه النضال واستكان فيه الثوار . .

وعلمني أن أنسج بيارق الفأل حتى من خيوط الوهم . . في أيام تتمزق فيه الكلمات بقوة الرصاص . . ويحول الضباب دون ضوء الشمس . .

وكان بودي أن يكون حياً ليرى هذا النتاج واسمع رأيه . .

هو الذي قال لي يوماً بعد نقاش لغوي ، كان فيه الصواب إلى جانبه :

يا بني! لو عرف الناس مقدار باعي في لغة الضاد ، لوضعوني بين أئمتها .

وما زلت أنتظر من أخي (الدكتور) هادي، أن يخرج مخطوطاته الست إلى عالم النور . .

إلى روح العالِم في أبي . . أهدي كتابي هذا . .

م . ف

تصـــديـــر

إذا كان مسار التفكير الإنساني يتوزع على وجه العموم بين مثالية روحية وواقعية مادية ، وإذا كان تفسير كل نشاط إنساني يرتبط ارتباطاً وثيقاً بخلفيات مختلفة ضاربة في أعماق الإنسان ، بصرف النظر عن العوامل الخارجية التي قد تعدل من ضروب الغايات ؛ فالواقع أن المبادىء الخلقية التي تملأ الكيان ، وتتفجر حياة في السلوك ، هي التي تشكل نوع الحياة . وما شخصية الإنسان وتاريخه على وجه العموم إلا عبارة عن ردود فعل على مواقف معينة ظرفية ، يتحكم في مسيرته وتشكيله شغف شديد بالحق والعدل والخير والمساواة وتكافؤ الفرص .

وبين ما هو كائن وما هو واجب ، فرق ، هو كالفرق بين الجوهر والعرض ، والظاهر والباطن ، والنسبي والمطلق . والعقل يشير إلى الضرورة ، ضرورة ما يجب أن يكون ، لا واقع ما يمكن أن يكون .

إن الدعوة إلى كل تحرر من ضيق المؤثرات التي تأسر الإرادة وتشل الفكر ، وإلى التعالي عن صغائر الحياة ، والسعي إلى كنف النفوس العالية ، حتى ولو أدّى ذلك إلى القضاء في سبيل الحق والعدل ، ينبغي أن تكون غاية كل إنسان في الحياة ، كما هي غاية كل مصلح وكل فيلسوف .

ولعل أنجح فلسفة وأعظم فكر ، ما تزاوج فيه القول والفعل ، بحيث يؤلفان في النهاية قوة فاعلة محركة .

وعندما يصبح القول فعلاً ، أو يحمل معه إرادة الفعل ، عندها فقط يستقيم الحديث عن الإنسان الأخلاقي والإجتماعي ، وعن طفرات التقدم في تاريخ

البشرية . فاللفظ مخلوق ذو كيان إجتماعي ، وبالتالي ، فهو مخلوق ذو كيان أخلاقي ، له أثر إنساني . وما دام اللفظ خالياً من مضمونه ، منفلتاً عن ذاتية ما يعبِّر عنه ، يبقى مجرد هذر من الكلام ، لا يقول شيئاً ، لأنه لا يفعل شيئاً ؛ والتاريخ لا يمكن أن يتنفس حضارياً باللسان ، وإلا فما أسهل تشكيل الحضارات .

إن اللفظ الذي يعبِّر عن حقيقة المشاعر ولا يخون الذات ، هو الذي يمسك بزمام المعنى ولا ينفصل عن روحه . والألفاظ متى انعزلت عن مضامينها ، كان السلب والسكون والتقهقر ، عوض الإيجاب والتحرك والتقدم ، وصح المثل القائل : « إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب » .

إن الكلمة هي الأساس والعلة في خلق الظواهر الإجتماعية . فإذا وظفت في سبيل الخير ، كانت الظواهر الإجتماعية خيِّرة ؛ وإذا وظفت في سبيل الشر ، كانت الظواهر الإجتماعية أبعد ما تكون عن الخير .

إن الإلتزام الفكري أو السياسي الصحيح ، إلتزام خلقي ، يستحق الإهتمام والتقدير ، لأنه التزام إزاء الحياة نفسها ، بحياة الحياة كما يجب أن تكون ، لا كما هي عليه ، بروح من المسؤولية الواعية والإرادة الحرة المتفلتة من كل قيد . ولا فرق بين التزام وآخر ، إلا في طبيعة الوسيلة لبلوغ الغاية . فالمبدأ الذي يقول : إن الغاية تبرر الوسيلة ، مرفوض ، لأن القبول به ، معناه ، أو بالأحرى ، يجرّ إلى القبول بأشياء لا معقولة .

إن كل مذهب أو نظام فكري ، إنما غايته مصلحة الجماعة أو الإنسان بوجه عام ؛ وهو يقوم على عقيدة معينة ، لخدمة غاية محددة . وبهذه الصورة ، فإن أهمية العقيدة ، تصبح في مدى قدرتها على بناء النفوس وتشكيلها لتقبل النظام . لذا ، فإن العقيدة هي الوسيلة أو الشكل الأولي الذي يتمظهر فيه النظام والمؤشر الأول على نجاح غاياته .

لشد ما أحوج إنسان اليوم إلى الإلتزام ، إلى إيمان يعاف الحياة المصنوعة

بإرادة الآخرين ، يبادر إلى غسل الجراح ، بإعلان الحرب على العتاه ، حتى يرتفع العدل ، وتقوم المساواة ، ويتلاشى الشر ، ويسود الخير .

لشد ما أحوجه إلى الأخلاق القويمة والعواطف الصادقة والغايات الشريفة التي تشكل الروابط التي لا غنى عنها لسعادته الأرضية .

لشد ما أحوجه إلى الصدق والصراحة ، والوفاء والأمانة ، والإخلاص والمحبة .

لشد ما أحوجه إلى وحدة تتحاكى فيها القلوب محبة وتضحية ، بدون أن يؤدي ذلك إلى سلب الحرية ، بتوحيد العقول واتحاد الإرادات .

لشد ما أحوجه إلى العلم الصحيح الذي يقود إلى المعرفة التي تقود بدورها إلى الحقيقة .

لشد ما أحوجه إلى نظام يكون باعثاً على الأخلاق ، معيناً لا ينضب لكل نشاط ، يحقق عدالة شاملة هي في صلب الأديان ومن غايات الفلسفات والأمل الذي يراود ذهن كل إنسان ، حتى تستقيم خطواته على أديم هذه الأرض المخضبة بدماء الأبرياء وأنات المظلومين وآهات المحرومين .

لشد ما أحوجه إلى فكرة تعمر قلبه ، وتزخر في نفسه ، وتهدر في صدره ، فتغسل قلبه ، وتطهر نفسه ، وتستأصل أدران الشر والأنانية والبهيمية من صدره ، فيفيض رقة ومحبة ، وصدقاً وإخلاصاً ، وتضحية وإيثاراً ، وتشرق جنباته الإنسانية على فسيح أرجاء الكون المعتمة ، فتفتح براعم الأمل في النفوس المعذبة .

يقول بول ماير : « إن المجتمع الأوروبي يعيش مرحلة ضياع بعد الحرب العالمية الثانية ، إذ تحول إلى مجتمع بلا قضية ، يصرف وقته من أجل زيادة المكاسب والأرباح الشخصية . وهذه الحالة في استمراريتها يمكن أن تحول المجتمع الأوروبي في فترة أقصاها نهاية القرن الحالي إلى مجتمع شبيه بالحيوانات » .

ويقول أينشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥م): « إن قيود الذرة المنحلة من عقالها بدلت كل المقاييس ، ما عدا تفكيرنا . ونحن نسير الآن نحو كارثة لم يسبق لها مثيل ».

ويرى ألكسس كاريل Alexis Carrel في كتابه : **الإنسان ذلك المجهول** L'homme; cet inconnu بأن الحضارة المعاصرة ، تفتقد الإنسجام بين الروح والمادة ؛ وأن إنسان اليوم ، يعيش أسوأ أيام حياته ، لأن العلوم المختلفة : من ميكانيكا وطبيعة وكيمياء الخ . . قد عجزت عن منحه الإستقرار النفسي والسلام الذاتي والإجتماعي والعالمي ؛ وأنه لا خير في نظام يستبعد الأخلاق في حياة الإنسان ؛ وأنه أولى بالإنسان أن يُعنى بدراسة نفسه ، أكثر ، من أن يهتم بصناعة بواخر أسرع ، وسيارات أجمل، وراديوات أرخص ؛ وأنه إذا استمر الأمر على هذا الحال ، فإن الحضارة المعاصرة ستواجه الدمار إن عاجلاً أو آجلاً . .

كما يرى أرنولد توينبي (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥م) بأن مستقبل الإنسانية يتوقف على أخوة روحية ، لا يمنحها سوى الدين ، وهو الشيء الذي يحتاجه الجنس البشري في هذا الوقت.

نعم ، ما أحوج إنسان اليوم إلى أن يعرف نفسه على حقيقتها ، فينبذ الإزدواجية من حياته ، ويتجوهر كله ، ويصبح ظاهره وباطنه شيئاً واحداً .

هكذا الإلتزام : نوع من الإيمان المتفجر . تحوّل وجداني يطل في كل الأعمال ، يهز طبائعنا الثانية ويغير العادات . صحيح أن العادات طبيعة ثانية والتطور معها على غير وفاق، لأن التغير ضرب للعاد ت؛ إلا أن التطور سنة الحياة ، مبدأ يقرّه الدين ، وحقيقة يقول بها العقل . من ينكر ذلك ، لا شك ينكر ذاته .

إن مقياس رقي الإنسان هو في مدى تفلته من نير العادات الجائرة المستغلة ، وعبودية التقاليد البالية الخاوية ؛ هو في مدى شعوره بواجب التحرر من قيود مجتمع يسعى إلى شل إرادته واغتيال حياته عن طريق اغتيال الشعور بالزمان لديه .

والإنسان واحد من إثنين : إما أن يلعب التاريخ ، فيكون محركاً له ، باعثاً لثورة تكون غايتها محض إنسانية ، أو يلعب مع التاريخ ، فيداريه ، حتى يبلغ أمانيه ، فيكون انتهازياً جامداً ، لا أثر لـه ، كغيره من الحيوانـات .

إن الإلتزام الفكري أو السياسي الايجابي ، على تباين أنواعه ، يهـدف إلى الخير العام . وهو يشكل قوة فعالة ، وطاقة معطاءة ، قادرة على تطوير الحياة نحو الأفضـل . وهو يعمل بالنتيجة أو في نهاية المطاف ، وإن بدرجات متفاوتة ، حتى تصبح الأرض والسماء صنوين متلازمين ، فترضى السماء عن الأرض ، وتتحـد الأرض بالسماء ، ليعيش الإنسان ـ كل إنسان ـ نعمة الحـرية الحقيقية والعدالـة الحقة والمساواة التامة . والتاريخ لا يمكن أن يتنفس حضارياً ، إلا إذا وجهته خلفية حضارية . وإنسان اليوم لا ينقصه العلـم ، وإنما ينقصـه الخُلُـق ، ولا ينقصـه الكلام ، وإنما ينقصه العمل.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿ كبـر مقتـاً عنـد الله أن تقولـوا ما لا تفعلون ﴾ [1] .

إن الإلتزام بحب الحقيقة والتوجه إليها ، أنّى كانت ، وهـي موزعـة هنـا وهناك ، ولا يحيط بها مذهـب فكري إنساني واحـد ، وليس أدلّ على ذلك ، من تبدل الحقائق العلمية والإجتماعية باستمرار ، وقصور العقل عن الإدعاء بالوصول إلى الحقيقة القصوى ، ينبغي أن تكون غاية كل إنسان . ولعل هذا بالذات ، ما يتيح حرية التحرك في كل اتجاه . فأينما كان الحق يجـب الإلتفـات إليه ، والـدلّ عليه، سواء كان ذلك عند صديق أو خلافه ، في فكرة معينة أو غيرها . فالحـب الصحيح يجب أن يكون لكل ما هو افضل وأجمل وأحسن .

إن صناعة المعرفة مخلوق متغير باستمرار ، ولن تقف ، ولا يمكن أن تقف عند حدّ أبداً ، لأن في ذلك وقوف الحياة وجماد الإنسان . وإذا كان العقل هو الذي يخلق العلم ، والعلم هو الذي يصنع المعرفة ، فإن العلم ما هو إلا عملية متغيرة

(١) سورة الصف، آية ٣

على الدوام ، لأن الأساس الذي يقوم عليه من ملاحظة واستقراء ، محدود بحدود المكان والزمان ، وهو بالتالي ، إما ناقص أو قابل للتبدل باستمرار.

فالعلماء مثلاً ، كانوا حتى القرن التاسع عشر ، يعدون الإسفنج من فصيلة النبات ، ثم غيرّوا رأيهم ، وقالوا إنه من فصيلة الحيوان . يقول توماس أديسون (١٨٤٦ - ١٩٣١م) : « إن معرفتنا لا تتعدى جزءاً واحداً من مليون ». ويرى رينه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) وبليز بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢م) أن الحقيقة لا تعرف بالعقل وحده ، وإنما بالقلب أيضاً .

إن العلم بالرغم من تقدمه الهائل ، لا يعرف حتى اليوم ، حقيقة الإنسان ولا مصيره ولا تكوينه . إن الإنسان لم يزل بالنسبة إلى العلم والعلماء ، ألغوز الكون الأكبر.

إن معضلة الفكر الإنساني على مدار التاريخ البشري ، منذ بداية التفلسف العقلي ، يدور حول الممكن والواجب ؛ حول ما يجب أن يكون ، لا واقع ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون . ولعل أفضل من يعبر عن عملية الجذب الدائم بين الوجوب والإمكان ، كلمة « إعرف نفسك ذاتها »، التي تجرع قائلها ، السم ، إزاء التزامه بالكلم ، فشغل العقل تفكيراً وزرع الأرض فكراً.

«إعرف نفسك ذاتها »، كلمة ، نمر بها مرّ العابرين ، كأننا نعرفها تحديداً وتفسيراً وتحليلاً ، والحقيقة هي عكس ذلك تماماً ؛ لأن الحقيقة وليدة المعرفة ، والمعرفة الصحيحة هي ما نحتاجها.

« إعرف نفسك ذاتها »، هي الأصل في جميع المعارف ، لأنها أم المعرفة التي بها تستقيم حياة الإنسان في كل مكان وزمان ، وبدونها ، لا حياة كما يجب أن تكون الحياة لمطلق إنسان .

هي صرخة لمعرفة حقيقة الإنسان ، لمعرفة أصله وتكوينه والغاية من وجوده . نداء عميق لإدراك حاجاته المادية والروحية على حدّ سواء . في معرفتها ، همزة الوصل بين الأنا والأنت والآخر ، وقطع الصلة مع الذل والخوف والرياء

والطمع ، ونبذ للإزدواجية وانفصام الشخصية ، ورفض للمفاصلة بين الروح والجسد ، والسلوك والتفكير ، والعقل والشعور ، وتلاحم بين الظاهر والباطن ، حتى ينعدم التكثر في النهاية ، وتسود الوحدة جميع مظاهر الوجود ، فينتشر السلام ، وتنعقد أواصر الصداقة بين الكون والإنسان ، ويعيش جميع الناس في ظل من المحبة والوئام ، ترفرف عليهم أجنحة من العدل والحرية والمساواة.

إن التملك المطلق المتحرر من قيود الأخلاق والضمير ، المنسلخ عن مصالح الجماعة ، هو أم المصائب الذي منه تتوزع كل الشرور ؛ ولعل في تنظيمه تنظيماً مثالياً أو بالأحرى القضاء عليه قضاء مطلقاً ، أنجع السبل لإحلال عدالة إجتماعية شاملة.

قد يرى البعض أن صاحب هذا الكلام ، أفلاطوني النزعة ، يؤمن بعالم المثل ولا ينكر عالم الحس . وقد يرى البعض ، أنه كلام «موري» النزعة[1] أو «غاندي» الفكر[2] . والحقيقة أن قيام المجتمع الفاضل السعيد ، الذي هو غاية كل فلسفة ، وكل دين ، يدين الفكر السفسطائي الذي يدعي بأن الإنسان ـ الفرد ـ هو مقياس جميع الأشياء ، فما يراه حقاً فهو حق ، وما يراه باطلاً فهو باطل، وما لا يدركه الحس فهو غير موجود ، أو كما يقول إبن سينا : «إن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال».

ولعل الموقف الفلسفي والإنساني الصحيح من الحياة ، هو الموقف المثالي الواقعي. المثالي الذي يدعو إلى ما يجب أن يكون ؛ لأن ما يجب أن يكون ، كان في البدء. وفي البدء لم يكن إلا مساواة كاملة وعدالة تامة؛ ولم يكن هنالك غني وفقير وحاكم ومحكوم وظالم ومظلوم . والواقعي هو الذي ينظر إلى الحياة والإنسان ، بمنظور الزمان والمكان ، وفي حدود الإمكان ، في عملية الوصول إلى الوجوب والضرورة.

---

(١) نسبة إلى توماس موروس (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥م) صاحب كتاب المدينة الخيالية ـ يوتوبيا ـ Utopie.

(٢) نسبة إلى غاندي (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨م).

إن القناعة الذاتية بأهمية كل التزام فكري صحيح ، سواء كان متفقاً مع المثل الأخلاقية والإجتماعية التي ندين بها أولم يكن ، يمكن أن يجد تبريره ، بالتمييز بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون وما يجب أن يكون ؛ بين الواقع والمثال ، والعدل والعدالة ، والحق والحقيقة ، والسلم والسلام ، والحب والمحبة ، والجميل والجمال .

فالجميل شيء والجمال شيء آخر . كل منا له صورة معينة عن الجمال . والعدل شيء والعدالة شيء آخر . العدالة مطلقة . العدل أمر نسبي . العدالة تتخطى حدود الزمان والمكان . العدل أسيرهما . هو يقوم ، ويكون ، ويتمظهر ، في الموقف العادل . هو من جوهر العدالة ومفهومها ، والعدالة تقتضيه ؛ لكنه في مكان ما وزمان ما ، قد يكون غيره في مكان آخر وزمان آخر ، كما قد يكون غير ذلك ، في نفس المكان والزمان ، بالنسبة إلى غيرنا .

من هنا صعوبة بل استحالة تعريف الماهيات المطلقة بنظر بعض الفلاسفة المناطقة . من ينكر ذلك ، ينكر الزمان والمكان والجمال . ها هو ذا هوسرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨م) صاحب مذهب الظاهريات ، يميِّز بين الوجود والماهية ، بين الوقائع والماهيات . فالوقائع عنده ذات وجود ضروري ممكن ، بينما الماهيات ذات وجود ضروري كلي ، والوجود الحقيقي ، هو الوجود الكلي .

ووحدة المبدأ الخلقي الذي يمكن أن يكون شريعة مقبولة في الحياة ، من قبل جميع الناس ، والذي لا يقبل الإنفصام بين ظاهر وباطن ، وجوهر وعرض ، هو الأساس المكين لحياة سعيدة ممكنة . لذا ، فالتعامل مع إنسان ما ، ينبغي أن يكون تعامل نفس انعتقت من العبودية الفكرية ، وتعامل عقل وهب صاحبه كامل الإرادة والحرية ، لا يدور مع الأيام حين تدور ، ولا يسوِّغ لنفسه ما لا يجوِّزه لغيره .

أكثرنا للأسف ينظر إلى أنِّية الغير لا أنِّيته ؛ هذا خطأ . العلم كل العلم ، والدين كل الدين ، يوصي بنظر الذات إلى ذاتها لاستكشاف مكنوناتها . وصحوة

إلى الماضي العربي والإسلامي الغابر ، وصوته الداعي إلى التأمل في أحواله ، يلمس أسباب الإنزلاق عن كينونتنا وانشدادنا إلى الأغيار ، ويعيد الوعي إلى نفوسنا من جديد ، فنشعر بالعملقة الصحيحة في بداية الطريق .

إن الإرادة الجماعية لم ولن تكون قوة دافعة إلى الأمام ، ما دامت تحركها بضاعة غريبة عن طبائعنا ، لم تنبثق عن الذات الإجتماعية . إن للتراث ، سواء كان مادياً أو روحياً ، حضوره النفساني والإجتماعي في ضمير الأمة ؛ وهو يتمثل على الأقل في استمرارية لغته المعاشة ، وفاعلية أخلاقه السائدة ، وآثاره الخالدة الماثلة ؛ وهو بالتالي ، يشكل أحد العناصر الفعالة التي لا غنى عنها في عملية التقدم . والتاريخ عندما يتنفس ، فإنما يتنفس من خلال تصارع الماضي مع الحاضر لتحديد معالم المستقبل .

حقيقتنا اليوم ، هي غير ماهيتنا العربية والإسلامية ، الأمس . حاضرنا نفقهه ، وماضينا نجهله أو نتغافل عنه . نحن مجموعة من الأنا . والأنا في الإنسان يشكلها الماضي في الدرجة الأولى .

الجوهر غير العرض . العرض ، صفات وصور . الجوهر ، ماهية . ديمومته كنه ذاته . العرض غير ذلك ، هو موجود بوجود الجوهر . نحن في التاريخ جوهر في ماضيه ، عرض في حاضره ، من يعترض ، ليرجع إلى تأريخ الزمن أو يستقرىء أحداثه . مع ذلك ، فعتمة الليل يبدو أنها آخذة بالإنحسار . وما كثرة الأفكار وتصارعها إلا من دلائل العافية .

لقد بدأنا اليوم نعيش تغيراً . فبعد أن كنا نتوه عن ماهيتنا ، نعرض عن ذواتنا ، لنؤله غيرنا ونقتدي بغيرنا ، بدأنا الآن نتململ . أصبحنا ندرك أننا بحاجة إلى ماهية ، إلى هوية في الأرض تشدنا إلى أعماقها . أصبحنا نقول : ليتنا بقينا على سجيتنا ، وحافظنا على أصالتنا ، وحفظنا فطرتنا ، لتبقى إنسانيتنا ، وتبقى وحدة المشاركة عند الملمات ، بضاعتنا ، وتستمر حياتنا ، حدباً على الضعيف ، وعوناً للفقير ، وعداء للطغاة الظالمين ، وخوفاً من رب العالمين.

لئن كان في العقل نظام ، وفي الكون نظام ، وهما مصدر كل إيمان ؛ فإن هنالك ماضياً ، وهنالك تاريخاً ، ومعرفة ذلك مصدر للحياة . فما العلم إلا بتاريخه وما الأمم إلا بماضيها . يقول أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧ م) : « إن تاريخ العلم هو العلم نفسه » .

لذا ، فإن عزل الماضي عن الحاضر ، هو فصل لوحدة التاريخ ، ولا أحد يملك التاريخ حتى يفاصل بين أجزائه . والماضي ، ليس معناه ، جملة الإنجازات المعبّر عنها ـ بتراث الأوائل ـ بكل ما يحمل في طياته من سلبيات وإيجابيات ؛ وإنما هو الطاقات أو القيم المحركة الكامنة فيه ، التي خلقت أصالته ، والقادرة على عملية الخلق الحضاري وتطويره باستمرار . وبعبارة أخرى ، إن الدعوة إلى استلهام الماضي ، دعوة إلى الينابيع الأولى التي حاكت هذا الماضي مع الإحتراز من الإنحرافات التي شهدها وكانت السبب في تقويضه .

بعض من أدعياء المعرفة يهزأ بماضينا المجيد . ليس ذلك فحسب ، إنما يمعن قدحاً في من يحاول إحياءه. لهؤلاء، يمكن القول : كما أن الإنسان وحدة لا تتجزأ، كذلك التاريخ والعلم والمجتمع . فالكل من الجزء ؛ والجزء من « ما صدق » الكل ، ومن خاصيته . من هنا عملية الجذب الدائم باستمرار بين الماضي والحاضر والمستقبل ، كما هو بين الجوهر والعرض ، والعدل والعدالة ، والحق والحقيقة ، والوجود والموجود ، والعلة والمعلول . ومن هنا يتراءى لنا أن صرف النظر عن الماضي من المحال ، لأنه صرف عن الزمان ، وصرف عن الذات؛ والزمان قطعة منا ، وعبثاً نرتبه في الذات إلى ماض وحاضر ومستقبل ، ونقسمه إلى ساعات وأيام . فنحن نعيش الزمن كله ، شئنا ذلك أم أبينا ، بالقوة أو بالفعل ، يقول ذلك علم النفس، ويحكيه علم الإجتماع .

وما أحوجنا اليوم في عالمنا العربي والإسلامي ، إلى شيء من التأمل الموضوعي، حتى تتكشف لنا الحقيقة ، التي هي غاية كل إنسان وكل دين وكل فلسفة .

ما أحوجنا إلى شيء من التعمق والتروي في دراساتنا التراثية التي لا ينقطع سيلها اليومي ، دون تبصر كاف ، ودون إضافات جديدة ، إلى معارف معروفة على الأقل ، من قبل البعض منا ، وتقدم لنا على أنها جديدة كل الجدّة ، أو ذات أصالة تجديدية ، لتراث فهمه الأوائل ، ولم نستوعبه نحن ، فرحنا ضحية جهالات وأوهام لماض لم يكن كما تصورناه وفهمناه.

ما أحوجنا إلى دراسات متخصصة ، متأنية ، وموضوعية ، لبعض موضوعات أساسية ، في تراثنا ، حكم الفصل الصحيح فيها ، يتأسس عليه ، إما العمل بجدّ ، لبعثه من جديد ، مهما كانت التضحيات ، أو صرف النظر عنه إلى فكر آخر ، وتراث آخر ، نتبناه نهجاً لنا ، نجد فيه هويتنا ، ونعلي عليه حضارتنا .

فمن أجل هذه الغاية البناءة ، التي تصب في نهاية المطاف ، في مصبّ البحث عن المعرفة واكتشاف الحقيقة ، ليس إلا . . مهما كان حكم القارىء عليّ ، سواء كان إيجابياً أو سلبياً ، أقدم هذا الجهد المتواضع في الشورى ، الذي صرفت له وقتاً طويلاً ، بعد أن استحوذ على تفكيري زمناً ليس باليسير ، وحثني على الخوض فيه بعض من الأساتذة المستشرقين ، أخص منهم بالذكر: بيير تييه Pierre Thillet رئيس قسم الفلسفة حالياً في جامعة باريس ـ الأولى ـ وروجيه أرنالدز Roger Arnaldez الأستاذ السابق للدراسات الإسلامية في جامعة باريس ـ الرابعة ـ .

الفصل الأول

الملامح الأساسية للإسلام

١ ـ الألوهية
٢ ـ الثبات
٣ ـ العالمية
٤ ـ التوازن
٥ ـ الإيجابية
٦ ـ الواقعية
٧ ـ الوحدانية

من الطبيعي قبل أن نباشر بإلقاء الأضواء على مختلف جوانب (موضوع) الشورى ، أن نمهد لذلك ، بمقدمة موجزة ، نتناول فيها الملامح الأساسية للإسلام ، تكون بمثابة مدخل لا غنى عنه ، يساعد على فهم أوضح لها .

إن الإسلام منهاج إلهي عام لتنظيم الحياة الإنسانية ؛ نظام كامل شامل يتضمن مبادىء عامة ، تنظم حياة الفرد والجماعة : السياسية والمدنية والاجتماعية الخ . . . غايته أن تأخذ به البشرية كلها ، وتصوغ حياتها وفق مبادئه التي تلائم جميع الأوضاع وتسمح بتطور التشريع وفقاً لحاجات كل مجتمع ، بصرف النظر عن اختلاف المكان والزمان ؛ في حين أن النظم الوضعية ، نظم آنية ، تلحظ قوانين معينة ، تنشأ في ظل ظروف خاصة ، لتساير أوضاعاً خاصة .

إنه أكثر النظم مرونة وملاءمة لتطور الحياة الإجتماعية وتلبية احتياجاتها المتجددة . إنه أكثر الأنظمة مراعاة للفطرة البشرية ، لأنه يشكل جزءاً من النظام الذي يحكم الوجود بأسره ويحل التناسق بين جميع جزئياته .

إنه فلسفة عمل . نظام حركي ، لا معنى له ، إلا بتمظهره عملياً ، ولا يرضى أبداً بأن يحيا في ضمائر المؤمنين على شكل صوري .

أما الملامح الأساسية للإسلام ، فيمكن تلمسها في الخصائص التالية :

١ ـ الألوهية
٢ ـ الثبات

٣ ـ العالمية

٤ ـ التوازن

٥ ـ الإيجابية

٦ ـ الواقعية

٧ ـ الوحدانية

١ ـ الألوهية

لعل الخاصية الأولى التي يتميز بها الإسلام هو أنه دين منزّل من عند الله . فالله هو المصدر الوحيد والخاص للإسلام ، في حين أن كل العلوم والفلسفات ليست سوى نتاج الإنسان .

وإذا ما قلنا بأن الإسلام لا يتفرد بهذه الخاصية ، لأن هنالك أدياناً أخرى موحدة : كاليهودية والمسيحية ، سبقته إلى الظهور ، يجيب البعض على ذلك ، بأن هذا صحيح ، ولكن عناصر غريبة دخلت على هذه الأديان ، فغيرت معالمها وشوهت طبيعتها ، في حين أن القرآن حافظ على أصالته . فاليهود والمسيحيون مثلاً ، يدعون بأنهم أبناء الله وأحباؤه .

﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء . . . ﴾[1] .

﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً ﴾[2] .

والقرآن بحكم كونه من عند الله ، فهو هدية الخالق لخلقه ، ودلالة على الرعاية الإلهية للإنسان .

---

(١) سورة المائدة ، آية ٢٢ .

(٢) سورة النساء ، آية ١١٧ .

﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ [1] .

﴿ ألم تلك آيات الكتاب الحكيم هدى ورحمة للمحسنين ﴾ [2] .

٢ ـ الثبات

وهي خاصية تنبثق مباشرة من الخاصية الأولى . فإذا كان الله ليس محلاً للتغير أو التبدل ؛ وإذا كان الإسلام ذا طبيعة إلهية ، فإن الحقائق التي يبشر بها يجب أن تكون أزلية بالضرورة ؛ وبالتالي ، فإن هنالك ثباتاً في المكونات الأساسية للتصور الإسلامي وقيمه ، لا تتغير ولا تتطور .

أما الذي يتغير ، فهو ظواهر الحياة وأشكالها المختلفة . وحتى التغيرات التي تطرأ على ظواهر الوجود ، إنما تبقى ضمن إطار ثابت .

والثبات في النواميس الكونية ، يستتبع بدوره ثباتاً في القيم والقوانين التي ترسم حدود السلوك الإنساني وترعى تصرفاته . وهذا الثبات في القيم أو بالأحرى أزليتها ، لا يتعارض وحركة الإنسان ونمو الحياة ، إنما يشكل نوعاً من الضوابط الإجتماعية التي تحكم تصرفات الإنسان ، حتى لا يتوه بعيداً عن الصراط المستقيم .

وفكرة أزلية الحقيقة الدينية ، وبالتالي ، سرمدية القيم التي تبشر بها ، يمكن أن تجد تفسيراً لها في المظهر الثنائي المتواجد باستمرار في الحياة . فوراء كل التغيرات في ظروف الحياة ، وأشكالها ، وفي طبيعة معارفنا ، هنالك واقع دائم نشير إليه باستمرار : هو وجود الخير والشر . فهنالك دائماً وأبداً ، العدالة والحق والعلم من ناحية ، والظلم والضلالة والجهالة من ناحية ثانية . وما هو خير ، يبقى خيراً على الدوام ، بصرف النظر عن الزمان والمكان .

وبالنسبة للإسلام ، فإن الله هو مصدر كل شيء ، لأنه هو خالق كل شيء .

---

(١) سورة آل عمران ، آية ٨٠ .   (٢) سورة لقمان ، آية ١ ـ ٢ .

٣ ـ العالمية

وهذه الخاصية تنبثق هي بدورها من الخاصية الأولى . فالإنسان بحكم كونه كائناً مخلوقاً ، لا يمتلك المعرفة الشاملة والمطلقة ، وإنما المعرفة المحدودة بطبيعته الخاصة . أما الذي يمتلك المعرفة الكلية ، والذي يمكنه تزويد الإنسان بمعرفة شاملة عن الكون والحياة ، فهو الله .

والنتيجة الخلقية لهذه الخاصية ، هي أنها تبين للناس طريق الكمال . فالكمال الفردي يمكن بلوغه في هذا العالم ، ويكون ذلك ، بإخلاص العبادة لله وحده ، وتطبيق شريعته ، وتوجيه كافة الجهود لاستثمار الطاقات الكامنة في الوجود ، وفق إرادته .

٤ ـ التوازن

إذا كان التصور الإسلامي لمختلف مظاهر الوجود، منه ما يتفق ونظام العقل البشري ؛ ومنه ما يتجاوز نطاق العقل ، ليتعداه إلى عالم الغيب المجهول ؛ فإن الحديث عن الجانب من المعرفة المدرَك من لدن العقل ، وعن المظهر الذي يتجاوز نطاق العقل ، يصبح أمراً لا غنى عنه .

وقصارى القول ، إن الإنسان المحدود بطبيعته ، ينبغي عليه أن يعوِّد نفسه على التسليم ، أمام كافة الحقائق التي تتجاوز قدراته العقلية ، كالتي تتعلق بحقيقة الله والنفس الإنسانية الخ . .

﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾(١) .

وإذا كانت كل عقيدة دينية لا تخلو من هذا المظهر الغيبي ، فإنه من الجدير بالذكر ، أن الله قد خلق الإنسان ، مجهزاً بطبيعته ، لأن يسلم بهذا المجهول .

---

(١) سورة الإسراء ، آية ٨٨ .

لذا ، فإن الإسلام عندما يدعو المؤمنين للخضوع إلى مشيئة الله وتقبل الحقائق التي يعلو فهمها على العقل البشري ، بالإضافة إلى الحقيقة التي يمكن تلمسها من لدن هذا العقل ، فإنه إنما يساير ميلاً طبيعياً هو في أصل تركيب الفطرة البشرية .

﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[1] .

وبالتالي ، فإن الإسلام ، يقيم نوعاً من التوازن بين مجالين مختلفين : الإرادة الإلهية المطلقة التي لا يحدها شيء من ناحية ؛ والإرادة البشرية المحدودة من ناحية أخرى . وعلى الإنسان أن يكون إزاء كل ما يتعلق بالمجال الأول ، خاضعاً مستسلماً . أما فيما يختص بالثاني ، فإن الإنسان يتمتع بحرية كبيرة في العمل ، لأنه خليفة الله في الأرض .

وإذا بدا للبعض ، بأننا في أحضان إحدى أهم المشكلات الفلسفية الأزلية ، وهي مشكلة الحرية الانسانية والقضاء والقدر ؛ وأنه إذا كان الإنسان عبداً لله ، وإذا كانت الإرادة الإلهية مطلقة لا يحدها قيد ، فكيف يستطيع الإنسان أن يكون حراً ؟

فإننا نجيب على ذلك ، بأن إرادة الله مطلقة ، وكل شيء يتعلق بها ، لأنه هو خالق كل شيء ؛ والذي يبقى للإنسان ، هو تأثيره الظاهري فقط على العالم والأحداث ؛ لأن الإنسان في الحقيقة ليس هو مصدر أفعاله ، إنما الله هو خالق جميع الأفعال .

وبهذا المعنى، فإن الفعل والنشاط الإنساني لا يتعارض مع الإرادة الإلهية . وبهذا المنظار ، يكون الإنسان حراً وتبقى الإرادة الإلهية مطلقة .

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٦٠ .

وهذا التمييز الحاسم بين السبب الظاهري والسبب الحقيقي ، الذي يقف وراء الأفعال الإنسانية ، لا يمكن أن يمر دون أن يستدعي في ذهننا الغزالي ، الذي يرى بأنه ليس هنالك من علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة . فلا شيء يلزمنا بالاعتقاد بأن النار تحرق ، وأن الماء يذهب العطش ، وأن قطع الرقبة يورث الموت ، إنما الله وحده هو السبب الحقيقي لكل ذلك . وكذلك مالبرانش ، الذي يرجع عملية الخلق ، ومن جملتها ، خلق الأفعال ، إلى الله وحده ، ويرفض بالتالي إسناد كل سببية إلى المخلوق ، لكونه مخلوقاً بالذات .

وإذا كانت إرادة الله المطلقة تطرح مسألة أخرى ، هي مسألة وجود الشر في العالم والسبب في ذلك ، فإنه تمكن الإجابة عن ذلك ، بالتمييز بين الشر في حد ذاته والألم .

أما الشر في حد ذاته ، ولماذا سمح الله بوجوده ، وهو القادر على أن يخلق عالماً لا مكان للشر فيه ، فإنها مسألة لا تطرح نفسها في الإسلام ، لأنها مسألة تدخل أصلاً في المجال الذي يتجاوز قدرة الإنسان على فهمها ، وهو لا يحق له التساؤل أبداً عن مثل هذه الأمور ، لأن معنى ذلك ، أن نطلب من الله أن يفسر لنا طبيعة خلقه وعمله ، وأن يبرره لنا كذلك .

﴿ وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾[1] .

وأما موضوع الألم البشري ، فإن الإسلام يعتبر بأن الحياة الدنيا ، محل اختبار وعمل ، وأن الحياة الآخرة ، هي للثواب والعقاب ؛ وبأن الحياة الدنيا والحياة الآخرة، لا ينفصلان ، وكل منهما يتمم الأخرى . فحياة الإنسان الأرضية ليست غاية حياته . والألم الأرضي لا يمكن فصله عن الثواب في الآخرة . فلا ألم في الحياة الدنيا لا يؤخذ بعين الاعتبار ساعة تأدية الحساب في الآخرة.

---

(١) سورة النساء ، آية ٨١ .

ومن ناحية ثانية ، فإن الألم يجد ثوابه في صورة ما في الحياة الأرضية . فالذي يعاني من العذاب لسبب عادل ، يشعر في نفسه باطمئنان وشيء من السعادة ، عندما يؤمن بأنه يحارب في سبيل الحق وضد الظلم والطغيان .

٥ ـ الإيجابية .

إن الإسلام لا يقنع أبداً بأن يعيش في ضمائر المؤمنين بصورة سلبية ، وذلك لأنه في جوهره ، دعوة إلى الحركة (دعوة حركية) ، إلى تحرك الإنسان ، خليفة الله في الأرض ، لاستخراج كنوزها لخيره وخير البشر . فضلاً عن أن صلة الود والتعاون الوثيقة بين الله والإنسان ، والتي تتجلى بإيمان الإنسان بأنه يتعامل مع إله حي ، حاضر ، خالق ، قادر ، رازق ، رحيم ، مجيب ، مريد ، يتدخل مباشرة ليساعد أولئك الذين يخافونه ويحتاجون إلى عونه ، وما يخلف ذلك كله من ثقة ودعة في النفس ، تنعكس في الإنطلاق نحو التحرك والعمل ، دون أدنى وجل ، تبرز هذه الإيجابية الإسلامية بكل جلاء .

﴿ ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً﴾ [١] .

﴿ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم﴾ [٢] .

﴿ إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم إني ممدكم بألف من الملائكة مردفين﴾ [٣] .

﴿ وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم﴾ [٣] .

---

(١) سورة النساء ، آية ١١١ .
(٢) سورة المائدة ، آية ٤٤ .
(٣) سورة الأنفال ، آية ٩ ـ ١٠ .

﴿ وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾[1] .

ولا شك أن العلاقة الإيجابية بين الله والإنسان كما يصورها الإسلام ، تتباين مع فلسفة أرسطو الإلهية . فنحن نعلم بأن الفيلسوف اليوناني، نادى بإله أزلي ، لا علاقة له بالعالم ، والإنسان وأفعاله .

كما تختلف عن الثنائية الفارسية التي تنادي بإلهين : إله للخير : أهرامزدا أو أهورا مزدا Ahuramazda وإله للشر : أهريمان Ahriman يتصارعان فيما بينهما على سيادة الكون .

ناهيك عن أن التصور الإسلامي يتعارض أساساً مع فلسفة أفلوطين، الذي يجعل من الله ليس فقط ، كائناً لا يعير انتباهاً لما يصنعه الإنسان ، وإنما كائن لا وعي له حتى بذاته . فالخلق عنده عبارة عن فيض يتم على مراحل . ومن البديهي أن أمثال هذه الفلسفة لا يمكن أن تلحظ أية علاقة إيجابية بين الخالق والإنسان .

وإله الإسرائيليين ، هو إله شعب واحد ، يغضب إذا عصاه ، ويفرح إذا أطاعه . ومثل هذا الإله القومي الخاص ، لا يمكن أن يعنى بقيام أية علاقة وثيقة بين كل الناس . « إن اليهودية ديانة شعب يعتقد بأن الرب ميزه عن غيره من الشعوب بإعطائه أرضاً معينة محددة ، وأن هذا الرب يتميز عن كل ما عداه من الآلهة الفاسدة»[2] .

أما بالنسبة للماديين ، فلا جرم أن أية علاقة بين الإنسان والله معدومة ، لأنهم لا يعترفون أصلاً بوجود إله خالق .

٦ ـ الواقعية .

إن الإسلام ليس فكرة لا تمت إلى الواقع بصلة ، وإنما هو تصور يستند إلى

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٨٦ .

(٢) Roger Arnaldez, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, P. 9.

حقائق موضوعية ، يمكن ملاحظة نتائجها . هذه الواقعية تنعكس أول ما تنعكس ، في التصور الإسلامي للعالم الخارجي ، الذي يستطيع الإنسان مشاهدته وتأمله .

فضلاً عن أن الألوهية التي يتكلم عليها الإسلام ، لها نتائج ملموسة تملأ الكون بأسره ، منها الوجود نفسه .

كما أن هذه الواقعية ، تجد تفسيراً لها أيضاً ، في تصور الإسلام للإنسان . فالإنسان ، الذي هو في النهاية ، غاية الإسلام ، هو الإنسان الذي نعرفه بكل ضعفه وقوته وأشواقه وتطلعاته وقدراته العقلية المحدودة . لذا ، فإن الطريق الذي يرسمه الإسلام للإنسان ، يبقى في حدود الإمكانيات البشرية .

وباختصار ، فإن الله في الإسلام ، حقيقة حية ، مريدة ، فاعلة ، في الحياة ، وليس مجرد صورة محضة ، كما هو الحال عند أرسطو ؛ أو فكرة مطلقة ، كما هو الحال عند أفلاطون .

مع هذا ، تجدر الملاحظة ، إلى أن الواقعية الإسلامية ، واقعية مثالية ، أو بالأحرى ، مثالية واقعية ، تحث الإنسان على العمل الدائب لبلوغ أعلى الدرجات الممكنة من الكمال .

وبالرغم من أن غاية الإسلام الأولى ، هي خلق حياة إنسانية تتفق مع مفاهيمه ، وترجمة هذه المفاهيم في صورة واقعية ، وبناء المجتمع الإسلامي ، فإن الإسلام يدين كل محاولة ترمي إلى إكراه الناس على اعتناق عقيدة معينة ، ﴿ لا إكراه في الدين﴾[1] ، ويوصي على العكس ، باحترام إرادة ومشاعر كل فرد ، بالإمتناع عن ممارسة أي ضغط مادي أو معنوي عليه .

لقد خلق الله الإنسان ، ومنحه الحرية ، وزوده بفطرة تعمل عند الإقتضاء حسب طبيعتها . إن الإسلام لا يتحقق إلا عن طريق الجهد البشري ، وليس عن

---

(١) سورة البقرة ، آية ٢٥٦ .

طريق خوارق إلهية تجبر الإنسان على أن يسير في الطريق السوي . والمجتمع الإسلامي لا يتكون إلا بقيام جماعة من الناس تقرر عدم الإعتراف بغير الله معبوداً ، وتقيم حياتها الخاصة والعامة وفق شريعته .

لذ ، فإنه من الطبيعي قبل قيام المجتمع الإسلامي ، الذي تنظم القواعد الإسلامية ، كل حياته ، أن يعمل الإسلام ، بادىء الأمر ، على تحرير جميع الناس ، حتى أولئك الذين يدعون أن الإسلام دينهم ، والتي تشهد وثائق ولادتهم بذلك ، من عبادة غير الله .

ومجموعة الأفراد المتحررين من أهوائهم ومن سيطرة الآخرين عليهم ، يشكلون المجتمع الإسلامي، الذي تسيره عقيدة «لا إله إلا الله ، محمد رسول الله».

وعلى هذه الصورة ، تكونت أول جماعة مسلمة ، كانت وراء نشأة المجتمع الإسلامي الأول ، ويتكون كل مجتمع مسلم . فولادة المجتمع الإسلامي إذاً ، لا تتم باكتفاء جماعة من المسلمين - مهما كان عددهم - بأن يعيشوا في ضمائرهم ، العقيدة الإسلامية ، دون أن يتجاوزوا ذلك ، إلى مرحلة التجمع الفعلي والحركة . إنه يتوجب عليهم أن ينتظموا في جماعة منسقة ، موحدة ، متحركة ، يرتبط كل منهم بالآخر ، كما يرتبط أعضاء الجسم الواحد . وإلى أن يتم ذلك ، يبقون جزءاً من المجتمع الجاهلي الذي يعيشون فيه ، يخضعون لقيوده ، ويعملون بأوامره ، ويتحركون ، شاؤوا أم أبوا ، بمحض إرادتهم الواعية أو اللاواعية ، للعمل على تلبية احتياجاته الأساسية ، التي تكفل له وجوده ونموه .

وبالنتيجة ، فإن المسلمين ، بدلاً من العمل ، للقضاء على « المجتمع الجاهلي » ، يشكلون خلايا حية ، تساعد على بقائه أو على إطالة عمره ، على الأقل .

إن المجتمع الإسلامي ، فريد في نوعه . وهو يتميز منذ ولادته عن غيره من

---

(١) سورة المجادلة ، آية ٢٢ .

المجتمعات ، بتركيبه العضوي . وبالتالي ، فإن جميع النظريات السوسيولوجية التي تفسر عوامل تكوين المجتمعات ، لا تنطبق عليه .

« لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم وأبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . أولئك كتب في قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون » .

إن المجتمع الإسلامي ينشأ من الحركة ، التي هي العنصر الحيوي الدائم في أصل تكوينه . هذه الحركة ، ليست شيئاً آخر سوى العقيدة ، وعلى وجه الدقة ، مظهرها العملي أو الحركي ، التي بواسطتها يتحدد مركز كل فرد وتتعين وظيفته . وهكذا ، تتكون البنية العضوية للمجتمع الإسلامي ، بالتناسق بين مجموعة أفراده ، ومجموعة وظائفه .

هذه الحركة ، التي هي الميزة الأساسية للعقيدة الإسلامية ، وبالتالي ، الميزة الخاصة لكل المسلمين الحقيقيين ، الذين يمتلىء كيانهم بها ، ترجع بأصلها إلى مصدر « خارج النطاق الأرضي » و« خارج المحيط البشري » . إنها تأتي من الله ، على شكل عقيدة لها تصور خاص للكون والحياة والإنسان ، ترسم للناس الطريق الكفيل بتحقيق هذا التصور ، والذي ليس هو، غير الجهاد، بمظهريه : « الجهاد بالبيان » و« الجهاد بالسيف » .

لذا، فإن الدفعة الأولى ، لإقامة المجتمع الإسلامي ، ليست من فعل النفس البشرية ، كما أنها ليست من صنع مادة الكون ـ الهيولى . إنها من عند الله . وبفعل هذا العنصر الغيبي ، الذي هو خارج عن نطاق الارادة الإنسانية ، تتكون الخطوة الأولى على طريق ولادة المجتمع الإسلامي .

على أن هذا، لا يرفع دور الإنسان ، الذي يبدأ ، منذ اللحظة التي يتلقى فيها هذه الدفعة الأولى . إنه هو الذي يتوجب عليه أن يحملها بعيداً قدر طاقته ،

حتى يقوم المجتمع الإسلامي . وهذه هي إرادة الله التي لا تقبل المناقشة .

﴿ فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً ﴾ .

﴿ وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك نصيرا ﴾ .

﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾[1] .

﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[2] .

« القوة العليا » التي دفعت بهذه العقيدة إلى القلب ، تعلم بأن الإنسان سيحمل هذه العقيدة نحو آفاق بعيدة ، كما تقضي بذلك طبيعتها ، طبيعة الحركة الحية .

وهكذا ، فإنه منذ اللحظة التي يعتنق فيها شخص واحد ، العقيدة الإسلامية ، فإن المجتمع الإسلامي يتكون حكماً . فهذا الشخص لا يسعه أن يتلقى هذه العقيدة وينطوي على ذاته ، إنما يجب عليه أن يتحرك ، كما تقضي بذلك ، طبيعة العقيدة الحية .

قد يبدو للوهلة الأولى ، أنه يتوجب على كل مسلم مؤمن ، أن يعتزل المجتمع الجاهلي ، الذي يعيش فيه ، أو يمتنع عن التعامل معه ؛ والحقيقة هي أنه ينبغي عليه أن يحافظ على صلاته معه ، لينقذه من درك الإنحطاط الذي هو فيه .

---

(١) سورة النساء ، آية ٧٤ ـ ٧٦ .

(٢) سورة التوبة ، آية ٢٩ .

لا شك في أن كل مجتمع ، يمارس ضغطاً ساحقاً على أفراده ، وخاصة على الذين لا ينسجمون معه . وكل من يتجرأ على الوقوف بوجهه ويعادي قوانينه وقيمه ، يشعر من نفسه غربة وضعفاً ، إذا هو لم يستمد قوته من مصدر أعظم قدرة من الناس ، وأشد صلابة من الأرض . والله لا يدع أبداً المسلم المؤمن ، يواجه وحده كافة المصاعب والشدائد ، إنما يقبل على مساعدته لانتشاله مما يكابده ، لأنه حليف كل مؤمن بالنهاية .

﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ .

﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا إنهم قوم لا يفقهون﴾.

﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين﴾[1] .

﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا﴾[2] .

﴿ . . . ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾[3] .

وعندما يؤمن « ثلاثة » أشخاص بهذه العقيدة . فإن هذه العقيدة تقول لهم : أنتم الآن تؤلفون مجتمعاً . مجتمعاً إسلامياً حقيقياً ومستقلاً ، لا تربطه صلة بالمجتمع الجاهلي ، الذي لا يؤمن بهذه العقيدة ، ولا بالقيم التي تنبثق منها . والثلاثة يصبحون « عشرة »، والعشرة « مئة » ، والمئة « ألفاً » ، والألف « إثني عشر ألفاً » .

---

(١) سورة الأنفال ، آية ٦٤ ـ ٦٦ .
(٢) سورة النصر ، آية ١ ـ ٣ .
(٣) سورة الحج ، آية ٤٠ .

وهكذا يتكون المجتمع الإسلامي ويتعين ، مجتمعاً جديداً منبثقاً من المجتمع الجاهلي ، ومعادياً له بمعتقداته وتصوراته . أما المجتمع الجاهلي أو القديم ، فهو حرّ في أن يندمج مع المجتمع الناشىء أو لا .

ولكن الشيء الجدير بالذكر ، هو أن المجتمع الوليد ، لا يمكنه أن يتخذ شكلاً محدداً أو يقوم فعلياً ، إلا إذا بلغ من قوة المعتقد والتنظيم وكل أشكال القوة ، مستوى ، يمكنه من مواجهة ضغط المجتمع الجاهلي وهزيمته ؛ لأنه منذ اللحظة التي تشهد تحرير الإنسان من كل ألوان العبودية لغير الله ، وولادة المجتمع الإسلامي ، تبعاً لذلك ، فإن المجتمع الجاهلي سيتحرك ، ليشن حرباً لا هوادة فيها ، لعزل المجتمع الوليد والقضاء عليه . وهذا رد فعل طبيعي ، نلمسه لدى كل كائن حي ، حيث يدافع بكل الوسائل الممكنة لديه ، إزاء المخاطر التي تهدد وجوده . وهذا الصراع ، مفروض فرضاً على المجتمع الإسلامي ، وليس له في ذلك أدنى خيار . فهنالك صراع طبيعي بين وجودين ، لا يمكنهما أن يتعايشا سوية ، لأن الحق لا يتفق مع الضلال .

وإذا فرضنا بأن المجتمع الجاهلي قبل بأن يخلي المجتمع الإسلامي في سلام ، إذا سلّم هذا ، بمبدأ عبادة الناس لبعضهم البعض ، فإن طبيعة العقيدة الإسلامية لا تقضي فقط، بأن يرفض المجتمع المسلم مثل هذا السلام المهين ، وإنما تقضي أيضاً بأن لا يترك المجتمع الجاهلي وشأنه ، إلا إذا رضي بدفع الجزية صاغراً ، دليل اعترافه بحق الإسلام في مخاطبة العقول والنفوس مباشرة ، دون أية عوائق مادية ، والتخلية بين كل إنسان وإرادته في اختيار العقيدة التي يشاء .

﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[1] .

---

(١) سورة التوبة ، آية ٢٩ .

وإزالة المجتمع الجاهلي من الأرض لإقامة المجتمع الإسلامي مكانه ، وانتزاع السلطة أو « الحاكمية العليا » من أيدي أولئك الذين يمارسونها بصورة غير مشروعة ، لردها إلى الله وحده ، كل ذلك ، لا يتم بالبيان ومحاولة الإقناع ، وإلا كانت مهمة الرسل سهلة للغاية .

لذا ، لا بد للإسلام ، من أن يتبنى مفهوماً ديناميكياً للحركة ، بالإضافة إلى التسلح بالبيان ، حتى يتمكن من مواجهة الواقع البشري بالوسائل المناسبة . إن محاولة الإقناع بالبيان ، ضرورية ، لمواجهة معتقدات وتصورات المجتمع الجاهلي . أما الحركة ، فتتكفل بمواجهة كافة المعوقات المادية التي تمنع حرية الاختيار .

هذه الحركة ، التي تواجه الواقع البشري ، بما يلائمه ، بعيداً عن النظريات المجردة ، تبررها طبيعة العقيدة الإسلامية ذاتها ، التي تقتضي من تابعيها ، الإنطلاق بالجهاد ، سواء كان ذلك بالسيف أو بالبيان ، لتحرير الإنسان من كل خضوع لغير الله ، بصرف النظر عن الحدود الجغرافية والحواجز العنصرية . ومن الخطأ أن نعتقد ، بأن تحرير الإنسان ، وإقامة المجتمع الإسلامي ، يمكن أن يتم بمعركة محض بيانية أو نظرية . فالجاهلية التي تقوم على مبدأ عبادة الناس لبعضهم البعض ، لا تمثل أمامنا بصورة نظرية بسيطة ، بل على العكس من ذلك ، تظهر على شكل تجمعات حيوية ، ومؤسسات منظمة . وكل محاولة لوضع حد لهذه الجاهلية ، ودعوة الناس إلى عبادة الله وحده ، تستلزم تجمعاً حيوياً فعالاً ، حتى يستطيع تغيير الأمر الواقع[1] .

﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوا الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾[2] .

---

(١) أنظر مثلا ، عباس محمود العقاد ، عبقرية محمد ، ص ٤١ .

(٢) سورة الأنفال ، آية ٦٠ .

وهكذا ، فالجهاد بمظهريه : بالسيف والبيان ، واجب ، ولا غنى عنه للدعوة إلى الإسلام .

إن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان ، في كل مكان وزمان ، في كل مرة يكون فيه خاضعاً لميوله وأهوائه الخاصة ، أو لغيره من الناس ، وذلك حتى يعترف بسلطان الله ، وحاكميته العليا وإرادته المنفردة في العالم .

إنه حركة تحريرية عامة ، تبدأ في ضمير الفرد ، وتنتهي في محيط الجماعة ، ويواجه كل وضع بشري ، سواء كان ذلك في أوقات السلم أو الحرب ، بالوسائل المناسبة ، ولا يكتفي بالوسائل النظرية .

﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ﴾ .

﴿ إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص ﴾[1] .

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون ﴾ .

﴿ قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾[2] .

وهذا يعني ، أننا إزاء حركة هجومية دائمة ، لا تقبل الحوار مع السلطة السياسية ؛ كما أنها لا تلجأ إلى القوة لاكتساب القلوب ؛ غايتها ، الدفاع عن الحرية الإنسانية إزاء كل المعوقات المادية التي تقف في طريقها . وهي ، بهذه الغاية بالذات ، ليست حركة عدوانية على الإطلاق . وكل الذين يفتشون عن الحجج التي تؤيد قولهم ، بأن الجهاد ، الذي تنادى إليه المسلمون الأوائل ، إنما كان

---

(١) سورة الصف ، آية ٢ و٤ .

(٢) سورة التوبة ، آية ، ٢٣ ـ ٢٤ .

موجهاً إلى أعدائهم ، وكان بالتالي ، ضرورة دفاعية بحتة ، بكل ما لهذه الكلمة من معنى ، يكشفون جهلاً فاضحاً لطبيعة الإسلام ، ووظيفته في الأرض .

ولذا، فإننا لا نوافق عباس محمود العقاد ، على قوله ، في كتابه ، عبقرية محمد ، «لم تكن حرب من الحروب النبوية كلها حرب هجوم ، ولم تكن كلها إلا حروب دفاع وامتناع . . . وتستوي في ذلك حروبه مع قريش وحروبه مع اليهود أو مع الروم . . . »[1] .

إن وظيفة الإسلام ، ليست هي في تحقيق التعايش بينه وبين المجتمعات الجاهلية والأنظمة التي تبشر بها ، وإنما هي في انتزاع الناس من أحضان الجاهلية وأنظمتها ، التي تستعبدهم وتستغلهم ، حتى يتمكنوا عند تحررهم من كل قيد وضغط ، من اختيار العقيدة التي يبتغون .

وهكذا ، فمنذ اللحظة التي يبصر المجتمع الإسلامي فيها النور في بقعة ما من الأرض ، فإن الله يخوله حرية التحرك لاستلام زمام السلطة ، وإقامة النظام الإسلامي العالمي ، أو مملكة الله على وجه الأرض .

﴿ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ .

﴿ الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾[2].

﴿ فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين ، عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأساً وأشد تنكيلا﴾ [3] .

---

(١) ص ٣٣ ، ٤١ .
(٢) سورة الحج ، آية ، ٤٠ ـ ٤١
(٣) سورة النساء آية ، ٨٤

٧ ـ الوحدانية

إن الإسلام ـ بنظر ابن حزم الأندلسي ، مثلاً ـ هو الدين الوحيد الذي يراعي مبدأ الوحدانية على وجهها الصحيح . فاليهود ، جعلوا من الله معبوداً خاصاً بهم . والنصارى ، أدخلوا عقيدة التثليث ، وشوهوا تعاليم السيد المسيح .

﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾[١] .

﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ .

﴿ يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله . . .﴾[٢] .

﴿ وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾[٣] .

ـ مع الملاحظة بأن البعض، يرد على ابن حزم ، قائلاً : « على ضوء وحدانية الله المطلقة ، كان من الطبيعي ، أن يرى ابن حزم الأندلسي ، في عقيدة التثليث المسيحية ، ضلال وفساد . . . لا سيما وأنه لم يحاول بذل أدنى مجهود لكي يفهم العقيدة الكاثوليكية ، القائلة بإله واحد في ثلاثة أقانيم »[٤] ـ

فضلاً عن أن كلاً من اليهود والنصارى، يتصور الله على شكل لا يتفق والحقيقة؛ وله أفكار مغلوطة، في ما يتعلق بالعلاقة القائمة بين الله ومخلوقاته.

---

(١) سورة المائدة ، آية ٧٨ .

(٢) سورة التوبة ، آية ٣١ و ٣٤ .

(٣) سورة المائدة ، آية ٧٢ .

(٤) Roger Arnaldez, Ibn Hazm de Cordoue, P, 306.

﴿ وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون ﴾[1] .

﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم .. ﴾ .

﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما وإليه المصير ﴾[2] .

وهم جميعاً ـ أي اليهود والنصارى ـ بالرغم من إيمانهم بوحدانية الله ، فإنهم يفرطون بأخص خصائص هذه الوحدانية ، وهي : الحاكمية العليا ، ويمنحونها لأناس يتلقون منهم تنظيماتهم وتشريعاتهم وأحكامهم .. متناسين بأن الحاكمية العليا ، لا تعود أصلاً إلا إلى الله وحده ، بتطبيق شريعته على الأرض في وجوه الحياة كلها .

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾[3] .

﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ﴾[4] .

ثم إنه إذا كان الكون يسير بمقتضى قانون إلهي يحكمه ، ولا قبل لهذا الكون بأن يخرج عليه ؛ وإذا كانت الأرض التي نعيش عليها ، هي جزء من هذا الكون ؛ وإذا كان الإنسان من بدايته إلى نهايته ، مذعن من حيث هو كائن مادي (جسم) لهذا القانون ، إذعاناً كلياً ، لا يقدر على أن يخرج عليه ، لأن القوانين

---

(١) سورة التوبة ، آية ٣٠ .
(٢) سورة المائدة ، آية ١٧ ـ ١٨
(٣) سورة المائدة ، آية ٤٠ .
(٤) سورة آل عمران ، آية ٦٤ .

التي تحكمه ليست بمعزل عن ذلك الناموس الذي يحكم الوجود كله ؛ فقد خلقه الله كما خلق الوجود . وهو في تكوينه المادي ، من طين هذه الأرض ، وإن كان ما وهبه الله من خصائص زائدة على الطين ، جعلت منه إنساناً . وهو خاضع من ناحية كيانه المادي للناموس الطبيعي الذي سنه الله له ، رضي أم أبى ؛ فإنه يتوجب عليه ـ أي على هذا الإنسان ـ الإعتراف بحاكمية الله المطلقة على الأرض ، أي الاعتراف بهذه الحاكمية في الجزء الإرادي من حياته ، لأنه محكوم حكماً في الجزء الطبيعي أو اللاإرادي منها . فهو يعطى وجوده ابتداء ، بمشيئة الله لا بمشيئته هو ، أو بمشيئة أبويه . فهذان ، يمكنهما أن « يلتقيا » ولكنهما لا يملكان القدرة على تكوينه . وهو يولد وفق الناموس الذي وضعه الله لمدة الحمل وظروف الولادة . وهو يتنفس هذا الهواء الذي أوجده الله بمقاديره هذه ، ويتنفسه بالقدر والكيفية التي أرادها الله . وهو يحس ويتألم ، ويجوع ويظمأ ، ويأكل ويشرب ، وباختصار، يحيا وفق ناموس الله عن غير إرادة منه ولا اختيار ، شأنه في هذا شأن هذا الوجود الكوني ، وكل ما فيه ، وكل من فيه ، الخاضع لمشيئة الله .

والله الذي خلق الكون ، وخلق الإنسان وأخضعه للنواميس التي أخضع لها الوجود الكوني ، هو الذي سن للإنسان شريعة تنظم « حياته الإرادية » تنظيماً متناسقاً مع حياته الطبيعية . ومن هنا نرى ، أن الشريعة جزء من الناموس الإلهي العام ، الذي يحكم فطرة الإنسان وفطرة الوجود العام ، وينسق بينهما ؛ ومن ثم فإن الالتزام بها ، ناشيء من ضرورة تحقيق التناسق بين حياة الإنسان وحركة الكون ، الذي يعيش فيه ، بل وحتى من ضرورة تحقيق التناسق بين القوانين التي تحكم فطرته أو حياته الداخلية والقوانين التي تحكم حياته الظاهرية أو سلوكه الخارجي .

وهذا معناه ، أن على الإنسان ، العمل وفق شريعة الله ، حتى يكون التوافق بين نظام الكون والحياة الانسانية الاجتماعية ، أمراً ممكناً .

والاعتراف بالحاكمية العليا لله وحده ، أو عدم الاعتراف ، هو الذي يميز مجتمعاً عن آخر وإنساناً عن آخر الخ . . . والإنسان المسلم ، والمجتمع المسلم ،

هو الإنسان والمجتمع ، الذي يخضع في كل أمر من أموره ، إلى الله تعالى . . ويعرف أن الشعائر الدينية : من صلاة وصيام وحج الخ . . ليست إلا مظهراً من مظاهر العبادة ، لا تستنفد كل معناها ؛ وأن العبادة الحقة ، تعني ، إفراد الله بالعبودية ، والاعتراف له وحده بالحاكمية العليا ، في الأرض وفي السماء ، والإقرار له وحده بحق التشريع .

إن الإسلام ، عقيدة ونظام . عقيدة تقوم في الضمير ، وتساعد على إقامة النظام الذي هو غاية الإسلام . ونظام يعتمد في وجوده ، على العقيدة ، وإن كان في معناه ، أشمل من العقيدة . فهو الإطار العام أو القانون العام ، الذي يحكم الحياة ؛ أو الدين الذي يرتكز أصلاً على العقيدة ، ولكنه ليس هو العقيدة بالذات ، لأنه ليس صوماً وصلاة وحجاً فقط . إنه منهاج عام ، مجموعة من القواعد والقوانين التي تنظم الحياة الانسانية في كافة المجالات : السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخ . . ويقوم على مبدأ إفراد الله وحده بالربوبية والعبودية والحاكمية . وبهذا المعنى ، يصبح كل نظام لا يرتكز على العقيدة الإسلامية ، كالقومية والشيوعية والرأسمالية الخ . . . بمثابة دين للمجتمع الذي يسود فيه .

إن غاية الإسلام أو التوحيد الإسلامي ، هي إقامة النظام . أي إعلاء سلطان الله على وجه الأرض ، حتى يعترف جميع البشر له وحده ، بالحاكمية العليا ، بتطبيق شريعته وحدها وبكاملها دون غيرها من الشرائع .

وإذا ما اختار الإنسان بملء حريته ، أن يكون عبداً لغيره من الناس ، يطبق قوانينهم ، وينفذ أوامرهم ، أو أصبح عبداً لذاته ، لا يخالف لها هوى ، فإنه يناقض مبدأ وحدانية الله المطلقة وعدم الإعتراف لأحد غيره بالحاكمية .

وبسلوك الناس جميعاً وفق منهج واحد ، يؤلف طرفاً من ناموس الكون العام ، فإن الناس ، يتوحدون مع أنفسهم ، إذ ينتفي التناقض بين حياتهم الداخلية المضمرة وحياتهم العلنية ؛ ومع بعضهم البعض ، إذ يصبحون كالإخوان

لبعضهم بعضاً ؛ ومع العالم ، إذ يصبحون جزءاً متناسقاً من ناموس الكون العام ، ويبلغون ذروة سعادتهم .

ومن هذه الخصائص التي يتميز بها الإسلام عن غيره ، فإننا نستخلص حقائق إسلامية ثلاث :

الحقيقة الأولى :

هي أن الإسلام ، كناية عن عقيدة ، تتمثل بالإيمان المطلق بجملة من المعتقدات ، التي تساعد على بناء النفس الإنسانية السوية ، وفاقاً لإرادة الله المطلقة ، وتدفع به إلى الإلتزام المطلق والحر بممارسة شعائره الدينية الواجبة .

هذه المعتقدات « الأصولية » التي يمكن تسميتها بـ « أصول الدين » أو بـ «أركان الدين»، هي بحسب المعتقد الشيعي الإسلامي، خمسة :

١ ـ التوحيد

٢ ـ العدل

٣ ـ النبوة

٤ ـ الحياة الآخرة

٥ ـ الإمامة

وهي بحسب المعتقد السني الإسلامي ، أربعة :

١ ـ التوحيد

٢ ـ النبوة

٣ ـ الملائكة

٤ ـ الحياة الآخرة

﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . ﴾[1] .

الحقيقة الثانية :

وهي تنبثق بصورة طبيعية من الحقيقة الأولى . وتتمثل في كون الإسلام « شريعة » أو « عبادة » ، تتمظهر في جملة من الشعائر ، التي يجب ممارستها من قبل الفرد ، في حياته الخاصة والعامة ، وتدفع بهذا الفرد إلى دعوة الآخرين الى سلوك سبيله .

هذه الشعائر التي يمكن تسميتها بـ « فروع الدين » ، هي :

١ ـ الصلاة
٢ ـ الصيام
٣ ـ الزكاة
٤ ـ الحج
٥ ـ الجهاد



ويضيف المسلمون الشيعة إلى ذلك :

١ ـ الخمس
٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الحقيقة الثالثة :

وهي تكمن في أن الإسلام كناية عن نظام إجتماعي سياسي ، يتوخى تنظيم الحياة الإنسانية وفق إرادة الله ، وإقامة المجتمع الرباني الإسلامي العالمي .

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٧٧ .

وطبيعة هذا النظام الاجتماعي السياسي ، أو الحاكمية العليا في هذا النظام ، هي التي ستكون محور بحثنا في كتابنا هذا . مع الإشارة مسبقاً ، إلى أن نظام الحكم في الإسلام ، لا يعني صورة معينة وحيدة من الحكم ، وإنما هو يتسع لعشرات الصور من ألوان الحكم ، الذي يتفق والحاجات المستجدة والمتطورة في كل مكان وزمان .

ولهذا يخطىء من يظن ، بأن الحكم الإسلامي ، معناه الرجوع إلى حياة المجتمع الإسلامي الأول في عهد النبي محمدﷺ ، أي إلى مزاولة تلك الحياة البسيطة ، من خيام وإبل ، وترك كل محاسن الحضارة الحالية ، من عمارة وصناعة وتجارة وعلم وفن .

إن الشظف والبداوة زمن الدولة الإسلامية الأولى ، كانا نتيجة وقائع اقتصادية ، وكان حث الناس على الصبر ، ضرورة ، كيلا تفتر نفوسهم عن مواصلة الكفاح والجهاد . والاستمتاع بالحياة في الحدود التي لا تصل إلى حد الترف ، يحض الإسلام عليه .

﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾.

﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ﴾[1] .

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ .

﴿ وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾[2] .

---

(١) سورة الأعراف ، آية ٣١ - ٣٢ .
(٢) سورة المائدة ، آية ٨٧ - ٨٨ .

فضلاً عن أن صورة الدولة في عهد الخليفة الأول : أبي بكر الصديق ، لم تكن هي نفس الصورة التي عرفت زمن النبي ﷺ . وصورة الدولة في عهد الخليفة الثاني : عمر بن الخطاب ، لم تكن هي صورة الدولة الإسلامية ، التي عرفت زمن الخليفة الأول . لقد تغيرت صورة الدولة الإسلامية على مرّ الزمن ، لتساير أوضاع وحاجات المجتمع الإسلامي المتجددة ، مما يدلل على مرونة نظام الحكم في الإسلام .




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

الشورى : طبيعة الحاكمية في الإسلام

المبحث الأول	الشورى : معناها ومجالها
المبحث الثاني	الشورى على عهد الرسول
المبحث الثالث	الشورى على عهد الخلفاء الراشدين .
المبحث الرابع	الشورى : هل هي واجبة على الحاكم أم غير واجبة ؟
المبحث الخامس	هل الشورى ملزمة في محصلتها أم غير ملزمة « معلِمة » ؟
المبحث السادس	من هم أهل الشورى ؟ وكيف يتم اختيارهم ؟

المبحث الأول

الشورى : معناها ومجالها



إذا كان الإسلام ، عقيدة ـ تتعلق بالجانب الايماني أو الاعتقاد الباطني من الإنسان ـ ؛

وشريعة ـ تتعلق بالجانب الانساني الظاهري أو السلوكي تجاه الله وإزاء الناس ـ ؛

ونظام ـ يهتم بمختلف جوانب الحياة الإنسانية : من إجتماعية وسياسية واقتصادية وقضائية ـ ؛

فهذا يعني ، أن غاية الإسلام الأخيرة ، تكمن في أن يسود النظام الإسلامي ، الكون بأسره .

وإذا كان الأمر كذلك ، فالسؤال الذي يطرح نفسه ، والذي هو مدار بحثنا، على ماذا يقوم النظام السياسي الإسلامي أو بالأحرى نظام الحكم في الاسلام ؟ وما هي طبيعته ؟

يرى الباحثون المسلمون ، أن نظام الحكم الإسلامي ، يقوم على جملة من المبادىء الأساسية ، منها : الحرية والعدالة والمساواة والشورى . ويمكن القول ، إن هذه المبادىء الأساسية ، مجتمعة ، لنظام الحكم السياسي الاسلامي ، لعلها ـ ووفاقاً لمنظور هؤلاء الباحثين إليها ـ كانت الأولى من نوعها في تاريخ الفكر الإنساني والحياة الإنسانية . إذ لا نعرف قبل ظهور الإسلام ، نظاماً من الأنظمة البشرية ، اتخذ هذه المبادىء ، أسساً له ، وسار على هديها سيراً صحيحاً . وإذا كان بعضها كالنظام المصري، مثلاً ، شدد في فترة من تاريخه ، على وجوب سيادة «شريعة ماعت »، المتمثلة بـ : الحق والصدق والاستقامة والعدالة والمساواة ، فإن ما يسمى بـ «الشورى» ، وكما ينظر اليها بعض هؤلاء الباحثين، كسيد قطب، مثلاً، الذي يقول: «الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً

سياسياً للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة للدولة، بوصفها إفرازاً طبيعياً للجماعة . . ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة. (إن) الشورى نص مكي: كان قبل قيام الدولة الإسلامية . . إنه طابع الجماعة الاسلامية في كل حالاتها ، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم بعد. . إنه طابع ذاتي للحياة الإسلامية، وسمة مميزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية. وهي من ألزم صفات القيادة. . »[1]، لم تعرفها الشعوب ولا الأنظمة القديمة التي ظهرت قبل الإسلام، كما لم تعرفها الدول الحديثة إلا مع نهاية القرن الثامن عشر.

ونحن نميل إلى اعتبار مبدأ الشورى الذي يعد اليوم من المبادىء السياسية البديهية ، الركن الأول للنظام السياسي في الإسلام ، بل وجوهر هذا النظام في نهاية المطاف ، جملة وتفصيلاً ؛ لأنه إذا كان لا بد لكل نظام من مبدأ أو ركيزة يقوم عليها ، فإن ركيزة النظام السياسي الإسلامي هي : الشورى . فما هي هذه الشورى ؟ وما هي طبيعتها يا ترى ؟ وما هو مجالها ؟

لقد وردت كلمة الشورى في القرآن الكريم ، مرتين . فهناك سورة تسمى باسمها : هي سورة الشورى ، وقد جاء فيها الأمر بالشورى ، ضمنياً ، وليس ظاهرياً، على ما يرى البعض[2] ﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾[3] .

كما وردت في سورة آل عمران ، بصيغة الأمر ﴿ . . ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك . فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر . فإذا عزمت فتوكل على الله . إن الله يحب المتوكلين﴾[4] .

---

(١) أنظر ، سيد قطب ، في ظلال القرآن ، م ، ٧ ، ج ، ٢٥ ، سورة الشورى ، ص ٢٩٢ ؛ وكذلك ، ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، ص ٦٣ ـ ٦٩ .
(٢) انظر ، عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص أ من المقدمة .
(٣) الآية ٣٨ .
(٤) الآية ٥٩ .

وفي اللغة ، الشورى والمشورة والمشاورة والشوار ، مصادر من فعل شاور . تقول : شاورته في الأمر : أي طلبت رأيه فيه . والشورى : الأمر الذي يتشاور فيه [1] .

أما في الإصطلاح الشرعي ـ السياسي الفقهي ـ فهي : استطلاع رأي الأمة المسلمة أو من ينوب عنها ، في الأمور المتعلقة بها (الشؤون العامة) ، لمعرفة الرأي الصواب أو الحق فيها ؛ لأن العقول إذا ما اجتمعت وتشاورت ، وضح السبيل أمامها أو توضحت السبل أمامها ، كالمصابيح التي باجتماعها ، يزداد النور .

ولهذا ، فإن المشاورة ، وسيلة لتجنب الوقوع في الخطأ قدر الإمكان ؛ كما أنها وسيلة لتذكير الأمة بأنها صاحبة القرار والسلطان نيابة عن الله ؛ وكذلك تذكير رئيس الأمة أو الحاكم بأنه مجرد وكيل عن الأمة في مباشرة السلطان .

ولذا عزا كل المفكرين المسلمين وما زالوا يعزون أسباب تقهقر الخلافة الإسلامية وانحطاط المسلمين ، إلى ابتعادهم عن الحكم الشوري كما كان زمن الرسول والخلفاء الراشدين .

وبالرغم من أن القرآن الكريم ، نصّ ـ ولو ظاهرياً ـ على مبدأ الشورى ، كقاعدة ملزمة وواجبة ، « وشاورهم في الأمر » ، وجعلها من أوصاف المؤمنين « وأمرهم شورى بينهم » ، فإنه كما السنة ، كذلك ، لم يتحدث عن كيفية تطبيق هذا المبدأ ـ أي عن كيفية إجراء الشورى ـ ؛ كما لم يتحدث عن أهل الشورى أو المشورة ، أو يعينهم ، أو يحدّهم (من ناحية العدد ـ عددهم) ، تاركاً بذلك ، على ما يرى العلماء الفقهاء ، للمسلمين ، الحرية في تطبيق هذا المبدأ ، وفاقاً لأوضاعهم المتغيرة والمختلفة .

وعلى هذا ، فإن الشورى غير محصورة أو لا تنحصر في طريقة معينة . وهذا يعني أنها مسألة نظامية داخلية تتكيف مع كل بيئة ، بصرف النظر عن المكان والزمان ، وهي متروكة لحرية الجماعة في تعيينها وتطبيقها .

---

(١) أنظر مثلاً ، المعجم الوسيط ، ١/ ٤٩٩ .

يقول محمد عبده: « ومعلوم أن الشرع لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معروفة للشور عليهم، كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين. فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الاباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته. غير أننا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف. . «كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه. .» نُدب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر، الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلاً عنا، وأنشأت له نظاماً مخصوصاً، متى رأينا في الموافقة نفعاً، ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين. . . »[1] .

ويقول سيد قطب: « أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوباً في قالب حديدي ؛ فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان، لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الاسلامية. والنظم الاسلامية كلها ليست أشكالاً جامدة، وليست نصوصاً حرفية، إنما هي قبل كل شيء روح ينشأ عن استقرار حقيقة الايمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه الحقيقة. والبحث في أشكال الأنظمة الاسلامية دون الاهتمام بحقيقة الايمان الكامنة وراءها لا يؤدي الى شيء . . . »[2] .

ويرى جمال الدين الأفغاني، أنه ليس هنالك من أهمية على الإطلاق للكثرة أو القلة في الشورى (حدّ العدد)[3] .

وقد اتفق العلماء، على أن الشورى لا تكون إلا في الأمور التي لا نص فيها ؛ أي أنها لا تكون إلا فيما لا وحي فيه، وذلك استناداً إلى القاعدة الشرعية الفقهية : « لا اجتهاد في معرض النص ». لكنهم اختلفوا مع ذلك في الموضوعات التي يمكن أن تكون مجالاً للشورى أو التشاور، في الآية: « وشاورهم في الأمر » .

---

(١) تاريخ الأستاذ الامام محمد عبده لرشيد رضا، ٢/٢٠٧ .

(٢) في ظلال القرآن، م٧، ج ٢٥، تفسير سورة الشورى، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

(٣) عن عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الاسلام، ص ٨٢ .

فبعضهم ، كالطبري (ابن جرير) وابن العربي (أبي بكر محمد بن عبد الله) مثلاً ، رأى أن الشورى لا تكون إلا في الأمور الدنيوية ، كالحروب . .[1] .

والبعض الآخر ، كالألوسي البغدادي (أبي الفضل شهاب الدين محمود) والجصّاص (أبي بكر أحمد بن علي الرازي) ، رأى أنها تكون في الأمور الدنيوية وكذلك الأمور الدينية التي لا وحي فيها ، واستند في ذلك ، إلى أن الرسول ﷺ شاور المسلمين في أسارى بدر ، وهو أمر من أمور الدين[2] .

وفي العصر الحديث ، رأى محمد عبده ، أن ميدان الشورى ، هو كل المسائل الدنيوية وبخاصة ما يتعلق منها بالأمن والحرب والسياسة والاقتصاد الخ . . « وشاورهم في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم ، والخوف والأمن ، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية . . والمراد بالأمر ، أمر الأمة الدنيوي . . لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي دون الرأي . . إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد ، والعبادات ، والحلال ، والحرام ، مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من وضع البشر . . إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشتركة : الخاصة والعامة . . فجعل الأصل في الأشياء الإباحة . وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها شورى . . »[3] .

وبرأينا ، إن الشورى تكون في الأمور العامة أو الهامة التي تهم المسلمين والتي لا وحي فيها ، وذلك بالرغم من أنها كمبدأ عام ، متوجبة في كل أمر لم يرد فيه نص ، على أساس أنه لا يمكن للحاكم أن يشاور في كل كبيرة وصغيرة ، ولأنه قد يكون هناك بعض الأمور التي تخرج بطبيعتها عن اختصاص أهل الشورى .

وما دام القرآن لم يتعرض للشورى بالتفصيل ، لذا فإنه حتى تتوضح لنا

---

(١) أنظر ، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن) ٧/٣٤٣ وكذلك ، أحكام القرآن لابن العربي ، ١/٢٩٧ .

(٢) أنظر ، روح المعاني في تفسير القرآن للألوسي ، ٤/١٠٦ و ، أحكام القرآن للجصاص ٢/٤١ .

(٣) (عن) محمد أحمد خلف الله ، القرآن والدولة ، ص ٥٥ .

طبيعة الشورى ، لا بد لنا من دراسة مظاهرها ـ من خلال الوقائع ـ على عهد الرسول أولاً وصحابته ثانياً ، لمعرفة فيما إذا كانت إلزامية أم اختيارية في طلبها ، ومحصلتها ؟ وإذا ما كانت تقع في الأمور الدنيوية كلها أم بعضها ؟ وفي الأمور الدينية التي لا وحي فيها ؟ الخ . .



المبحث الثاني

الشورى على عهد الرسول



لقد أمر الله تعالى نبيه محمداً بأن يشاور المسلمين : « وشاورهم في الأمر » . وقد اتبع النبي أمر ربه في ذلك ، لأن الحكم في الإسلام ، كما يرى طه حسين ، ليس شيئاً منزلاً من السماء ، يستطيع النبي أن يمضي كل شيء فيه بأمر ربه . ولذا فقد قبل مشورة سلمان الفارسي في غزوة الأحزاب أو الخندق ـ « إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا » ـ حين أمر بحفر الخندق . كما قبل يومها أيضاً ، مشورة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في اتفاقه مع قائدي غطفان : عيينة بن حصن والحارث بن عوف المرّي .

جاء في تاريخ الطبري : « فلما اشتد البلاء على الناس ، بعث رسول الله ﷺ الى عيينة بن حصن ، وإلى الحارث بن عوف بن أبي حارثة المري ـ وهما قائدا غطفان ـ فأعطاهما ثلث ثمار المدينة ، على أن يرجعا بمن معهما عن رسول الله وأصحابه ، فجرى بينه وبينهم الصلح ، حتى كتبوا الكتاب ، ولم تقع الشهادة ، ولا عزيمة الصلح ، إلا المراوضة في ذلك ، ففعلا . فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل ، بعث إلى سعد بن معاذ (سيد الأوس) وسعد بن عبادة (سيد الخزرج) ، فذكر ذلك لهما ، واستشارهما فيه ، فقالا : يا رسول الله ! أمر تحبه فنصنعه ، أم شيء أمرك الله عزّ وجلّ ، به ، أم شيء تصنعه لنا ؟ قال : لا ، بل لكم ، والله ما أصنع ذلك إلا أني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة ، وكالبوكم من كل جانب ، فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم لأمر ما ساعة . فقال له سعد بن معاذ : يا رسول الله ! قد كنا نحن وهؤلاء القوم على شرك بالله عز وجل ، وعبادة للأوثان ، ولا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منا ثمرة إلا قِرى (ضيافة) أو بيعاً ، أفحين أكرمنا الله بالإسلام ، وهدانا الله ، وأعزّنا بك ، نعطيهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة ، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم .

فقال رسول الله ﷺ : فأنت وذاك ! وتناول سعد الصحيفة ، فمحا ما فيها من الكتاب ، ثم قال : ليجهدوا علينا»[1] .

يقول ابن خلدون : « كان يفاوض أصحابه ويشاورهم في مهماته العامة والخاصة . . »[2] .

ومن الأمور التي شاور النبي المسلمين فيها : **أسارى بدر** ، قبل نزول الوحي بشأنهم في سورة الأنفال[3] ، وأخذه بمشورة أبي بكر دون عمر بن الخطاب ـ وكذلك سعد بن معاذ ـ على ما يروي الطبري في **تاريخه** ؛ وأخذه بمشورة عمر بن الخطاب دون أبي بكر ، على ما يروي ابن الأثير في « **كامله** » .

جاء في تاريخ الطبري : عن « عمر بن الخطاب » قال : لما كان يوم بدر ، التقوا ، فهزم الله المشركين ، فقتل منهم سبعون رجلاً ، وأسر سبعون رجلاً ، فلما كان يومئذ شاور رسول الله ﷺ أبا بكر وعلياً وعمر ، فقال أبو بكر : يا نبي الله ، هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان ؛ فإني أرى أن تأخذ منهم الفدية ؛ فيكون ما أخذنا منهم قوة ، وعسى الله أن يهديهم فيكونوا لنا عضداً . فقال رسول الله ﷺ : ما ترى يا بن الخطاب ؟ قال : قلت لا والله ، ما أرى الذي رأى أبو بكر ، ولكني أرى أن تمكنني من فلان فأضرب عنقه ، وتمكن حمزة من أخ له فيضرب عنقه ، وتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه ، حتى يعلم الله أن ليس في قلوبنا هوادة للكفار ، هؤلاء صناديدهم وقادتهم وأئمتهم . قال : فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ، ولم يهو ما قلت أنا ، فأخذ منهم الفداء ، فلما كان الغد ، قال عمر : غدوت إلى النبي ﷺ وهو قاعد وأبو بكر ، وإذا هما يبكيان ، قال : قلت : يا رسول الله أخبرني ماذا يبكيك أنت وصاحبك ؟ فإن وجدت بكاء بكيت ، وإن لم أجد تباكيت لبكائكما . فقال رسول الله ﷺ : للذي عرض عليّ أصحابك من الفداء . لقد عرض عليّ عذابكم أدنى من هذه الشجرة ـ لشجرة قريبة ـ وأنزل الله

---

(1) ج ٢ ، ص ٥٧٢ ـ ٥٧٣ . أنظر أيضاً ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٢ ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .
(2) المقدمة ، ص ٢٠٦ .
(3) الآية ٦٧ .

عز وجل : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض . . . »[1] .

وجاء في الكامل في التاريخ لابن الأثير : « . . . وكان رسول الله ، ﷺ ، يشاور أبا بكر وعمر وعلياً في الأسارى ، فأشار أبو بكر بالفداء ، وأشار عمر بالقتل ، فمال رسول الله ، ﷺ ، إلى القتل ، فأنزل الله تعالى : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض »[2] .

مع الملاحظة بأن هنالك رواية لابن الأثير ، تفيد بأن النبي محمداً قبل الفدية من أسارى بدر . « . . فلما بعثت قريش في فداء الأسارى بعثت زينب - بنت محمد - في فداء أبي العاص زوجها بقلادة لها كانت خديجة أدخلتها معها ، فلما رآها رسول الله ، ﷺ ، رقّ لها رقّة شديدة وقال : إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها الذي لها فافعلوا . فأطلقوا لها أسيرها وردوا القلادة»[3] .

ونحن نرى ، أن النبي قبل بادىء الأمر ، مشورة أبي بكر التي تشير بقبول الفداء من الأسرى ، وأعرض عن رأي عمر بن الخطاب ، الذي أوصى بقتلهم ؛ ولذا نزلت الآية التي يلوم الله فيها قبول النبي والمسلمين ، الفداء ، قبل أن يثخنوا في الأرض . ﴿ ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة . والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم . فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً واتقوا الله إن الله غفور رحيم﴾[4] .

هذا ، فضلاً عن مشاورته - أي النبي - لكل من أصحابه والأنصار في حرب قريش يوم بدر ، على ما يروي إبن الأثير في « كامله » . « فأقبل رسول الله ، ﷺ ، على أصحابه ، وقال : هذه مكة قد ألقت إليكم أفلاذ كبدها . ثم استشار

---

(١) تاريخ الطبري ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .
(٢) الكامل في التاريخ ، ج ٢ ، ص ١٣٦ ، سطر ١٢ - ١٣ .
(٣) المرجع نفسه ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .
(٤) سورة الأنفال ، الآية ٦٧ .

أصحابه ، فقال أبو بكر فأحسن ، ثم قال عمر فأحسن ، ثم قام المقداد بن عمرو فقال : يا رسول الله إمضِ لما أمرك الله ، فنحن معك . . . فدعا لهم بخير ثم قال رسول الله . . أشيروا عليّ أيها الناس ؛ وإنما يريد الأنصار لأنهم كانوا عدد الناس ، وخاف أن لا تكون الأنصار ترى عليها نصرته إلا ممن دهمه بالمدينة وليس عليهم أن يسير بهم . فقال له سعد بن معاذ : لكأنك تريدنا يا رسول الله لما أمرت . . فخرج رسول الله . . يبادرهم ـ لقريش ـ إلى الماء حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزله ؛ فقال الحباب بن المنذر بن الجموح : يا رسول الله ! أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه أو نتأخره ؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة . قال : يا رسول الله فإن هذا ليس لك بمنزل ، إنهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء سواه من القوم فننزله ثم نعوّر ما وراءه من القُلُب ثم نبني عليه حوضاً ونملأه ماء فنشرب ماء ولا يشربون ثم نقاتلهم . ففعل رسول الله ، ﷺ ، ذلك . . »[1] .

وكذلك مشاورته للمهاجرين والأنصار بشأن محاربة المشركين يوم أُحد ، والنزول عند رأيهم القاضي بالخروج من المدينة لملاقاتهم ، بدل البقاء في المدينة ، ومناجزتهم منها ، وهو ما كان يراه مناسباً ، لتفوق قريش العددي ، ولم يوافقوه عليه .

« استنفرت قريش كل قادر على حمل السلاح من أبنائها ، ودعت الأحابيش وحلفاءها . . للانضمام إليها فبلغوا ثلاثة آلاف رجل . . . واستدعيت النساء للخروج كي يثرن الحمية في نفوس المقاتلين ويمنعنهم من الفرار . . وتولى القيادة أبو سفيان ، فسار بهم طاوياً الصحراء حتى نزل قريباً من جبل أحد شمالي المدينة ، وعندما سمع الرسول ﷺ ذلك ، بعث ثلاثة من أصحابه ليأتوه بأخبارهم وأمر بتشديد الحراسة على المدينة ، وعرض على أصحابه أن يظلوا في المدينة ، ويدعوا قريشاً حيث نزلت [فإن أقاموا أقاموا بشر مقام ، وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها] فكأنه ﷺ كان يريد أن يعتمد الخطة التي يسمونها اليوم « حرب

---

(١) ج ٢ ، ص ١٢٠ ، ١٢٢ .

الشوارع » أو « الحارات » فحيثما كان المهاجرون أكثر عدداً من المدافعين كان الأجدر أن يحتمي هؤلاء داخل مدنهم ، كي يتمكنوا من إنزال ضرباتهم بالعدو الذي سيجد نفسه مضطراً إلى التشتت في أنحاء المدينة التي لا يعرف الكثير عن منعطفاتها وزواياها ، هذا فضلاً عن أن قتالاً كهذا سيتيح حتى للنساء والأطفال أن يشاركوا في القتال ؛ إلا أن المسلمين الذين فاتهم شرف القتال في بدر ، وخاصة الشباب منهم ألحوا بالخروج وقالوا : يا رسول الله أخرج بنا إلى أعدائنا ، لا يرونا أنا جبنا عنهم وضعفنا !! (و) ألح عدد من كبار الصحابة على الخروج قائلين : ـ إنا نخشى يا رسول الله أن يظن عدونا أنا كرهنا الخروج جبناً عن لقائهم فيكون هذا جرأة منهم علينا ، وقد كنت يوم بدر في ثلاثمائة رجل فظفرك الله عليهم ونحن اليوم بشر كثير ، قد كنا نتمنى هذا اليوم ، وندعو الله به ، فقد ساقه الله إلينا في ساحتنا . . وقال مالك بن سنان : يا رسول الله نحن والله بين إحدى الحسنيين ، إما أن يظفرنا الله بهم ، أو يرزقنا الشهادة . وقال حمزة : والذي أنزل عليك الكتاب لا أطعم اليوم طعاماً حتى أجالدهم بسيفي هذا خارجاً من المدينة . وقال النعمان بن مالك أخو بني سالم : يا رسول الله لم تحرمنا الجنة ؟ فوالذي لا إله إلا هو لأدخلنها . . وقال أياس بن أوس : يا رسول الله : نحن بنو عبد الأشهل نرجو أن نذبح ويُذبح فينا فنصير إلى الجنة ويصيرون إلى النار . . يا رسول الله لا أحب أن ترجع قريش إلى قومها فيقولون : حصرنا محمداً في صياصي يثرب وآطامها فيكون هذا جرأة لقريش . . . ومما لا ريب فيه أن مواقف كبار الصحابة هؤلاء تبين لنا أن الإلحاح على الخروج للقتال بعيداً عن المدينة ، لم يجيء من الشباب والذين لم يشهدوا بدراً فحسب ، بل أسهم معهم في ذلك عدد من كبار المسلمين ، الأمر الذي يفسر لنا استجابة الرسول ﷺ لوجهة النظر هذه ، وعدم تردده في قبولها اعتماداً على ثقته الكبيرة بهذا العدد الكبير من أتباعه الراغبين في الخروج . وخوفاً من أن يطول النقاش وتتعرض وحدة الصف المسلم للخطر ، وتلبية لنداء الشباب المتحمسين للقتال والشهادة ، أسوة باخوانهم في بدر ، أسرع الرسول ﷺ فدخل بيته ولبس درعه وحمل سلاحه ، وما أن رآه المسلمون الذين ألحوا بالخروج حتى ندموا وقالوا : استكرهنا الرسول ﷺ ولم يكن لنا ذلك ، وعرضوا عليه أن يعود إلى

رأيه الأول ، إلا أنه أجابهم « ما كان لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل ، فانظروا ما أمرتكم به فافعلوه ، فلكم النصر ما صبرتم»[1] .

« . . . فلما سمع بهم رسول الله ﷺ والمسلمون قد نزلوا حيث نزلوا قال رسول الله ﷺ للمسلمين : . . فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا؛ فإن أقاموا أقاموا بشر مقام ؛ وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها . . وكان رأي عبد الله بن أبي بن سلول مع رأي رسول الله ﷺ ، يرى رأي رسول الله ﷺ في ذلك : ألا يخرج إليهم ، وكان رسول الله ﷺ يكره الخروج من المدينة . فقال رجال من المسلمين ممن أكرم الله بالشهادة يوم أحد وغيرهم ممن كان فاته بدر وحضوره : يا رسول الله ، اخرج بنا إلى أعدائنا ، لا يرون أنا جَبُنَّا عنهم وضعفنا . . (و) لم يزل الناس برسول الله ﷺ الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم ؛ حتى دخل رسول الله ﷺ ، فلبس لأمته ؛ وذلك يوم الجمعة حين فرغ من الصلاة ، . . ثم خرج عليهم وقد ندم الناس ، وقالوا : استكرهنا رسول الله ﷺ ولم يكن ذلك لنا» . « . . لما سمع (رسول الله ﷺ) بنزول المشركين من قريش وأتباعها أحُداً ، قال لأصحابه : أشيروا عليّ ما أصنع ! فقالوا : يا رسول الله ، أخرج بنا إلى هذه الأكلب ، فقالت الأنصار ؛ يا رسول الله ، ما غلبنا عدو لنا قط أتانا في ديارنا فكيف، وأنت فينا ! فدعا رسول الله ﷺ عبد الله بن أبيّ بن سلول ـ ولم يدعه قط قبلها ـ فاستشاره ، فقال : يا رسول الله ، أخرج بنا إلى هذه الأكلُب ؛ (هذا عكس ما يرويه الطبري نفسه أعلاه) وكان رسول الله ﷺ يعجبه أن يدخلوا عليه المدينة ، فيقاتلوا في الأزقة ، فأتاه النعمان بن مالك الأنصاري ، فقال : يا رسول الله لا تحرمني الجنة ؛ فوالذي بعثك بالحق لأدخلن الجنة ، فقال له : بم : قال : . . لا أفرّ من الزحف . . ثم إن رسول الله ﷺ دعا بدرعه فلبسها ، فلما رأوه قد لبس السلاح ندموا وقالوا : بئس ما صنعنا ! نشير على رسول الله والوحي يأتيه ! فقاموا فاعتذروا إليه ، وقالوا : اصنع ما رأيت ، فقال رسول الله ﷺ : لا ينبغي لنبي أن يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل . . »[2] .

---

(١) عماد الدين خليل ، دراسة في السيرة ، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

(٢) تاريخ الطبري ، ج ٢ ، ص ٥٠٢ ـ ٥٠٣ .

ولذا يرى البعض : « أن النظام الشوري الانتخابي . . وضع الرسول أسسه »[1] . وأن إدارة النبيﷺ للمدينة إنما « كان قائماً على أساس الشورى في كل صغيرة وكبيرة مما لم يكن فيها وحي من السماء . وكان الأفراد يتمتعون بحرية كبيرة ، ولم تكن هذه الحرية مقصورة على المؤمنين ، بل شملت جميع أفراد المدينة ، وكان الرسولﷺ يحترم المعارضين ويستمع إلى آرائهم ويجادلهم بالحسنى ويعاملهم بالعدل . . »[2] .

ولكن الجدير بالملاحظة ، هو أن النبي إذا كان يشاور المسلمين في الأمور الدنيوية ، فإنه كان يحتفظ لنفسه ، الحق ، بأن يأخذ بهذه المشورة أولا يأخذ ، أو يأخذ بمشورة البعض دون الآخر . فهو ، مثلاً ، عندما عرض « صلح الحديبية » على المسلمين ، لأخذ رأيهم فيه ، واعترض بعضهم عليه ، ولا سيما عمر بن الخطاب ـ الذي جاء الرسول بعد أبي بكر ، قائلاً: «يا رسول الله ، ألست برسول الله ؟ قال : بلى . قال : أولسنا بالمسلمين ؟ قال بلى . قال : أوليسوا بالمشركين ؟ قال : بلى . قال فعلام نعطي الدنيّة في ديننا ؟ قال الرسول : أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، ولن يضيعني . . . » ـ غضب لذلك ، فعلم المسلمون عند ذلك على حد رأي البعض[3] أن الأمر ليس مفاوضة ولا مشورة ، وإنما هو أمر قد نزل فيه الوحي ؛ مع أن صلح الحديبية ، مسألة سياسية ، وليس تشريعاً دينياً .

« وتذكر المصادر أن المسلمين استاءوا من صدّ قريش لهم عن زيارة بيت الله وعودتهم إلى المدينة دونما أداء العمرة ، واعتبروا أن موقف الرسول من قريش كان موقفاً متساهلاً دون أن يكون لهذا التساهل ما يبرره . لذا فإنهم حين دعاهم بعد كتابة عقد الصلح إلى القيام بالشعائر التي يقوم بها الحجاج والمعتمرون كنحر الهدي وحلق شعر رؤوسهم والتحلل من إحرامهم ، لم يجيبوه إلى ما دعا أول الأمر » . « وهكذا فقد كان صلح الحديبية نصراً لسياسة الرسول بعيدة المدى ، رغم أنه بدا

---

(١) محمد أسعد طلس ، تاريخ العرب ، م ١ ، ج ٣ ، ص ٧٨ .
(٢) أنظر ، عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديموقراطية ، ص١٠ .
(٣) أنظر مثلاً : طه حسين ، الشيخان ، ص ٤٤ وكذلك ، الفتنة الكبرى ، ج١ ، ص ٢٤ .

حين وقعه وكأنه يقدم لقريش الكثير من التنازلات التي لا مبرر لها مما أدّى إلى غضب أصحابه وامتعاضهم فامتنعوا عن نحر هديهم وحلق شعورهم أول الأمر . .»[1] .

« كان الصلح يقضي بعقد هدنة أمدها عشر سنوات ، وأن يرجع المسلمون هذا العام ولهم أن يدخلوا مكة في العام المقبل والسيوف في أغمادها . . وأن من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه فعليه أن يرده ومن جاء قريشاً ممن مع محمدﷺ لا تجد نفسها ملزمة برده . . (و) لم يرتح المسلمون لأحداث الصلح ونتائجه سيما وأنهم جاؤوا يحملون أملاً بدخول مكة والطواف في البيت العتيق . . وها هم يعودون من حيث جاؤوا دون أن يتحقق أملهم . هذا فضلاً عما في بنود الصلح نفسها وصيغته من أمور رأوا فيها تنازلاً للمشركين . هذا إلى أن الرسولﷺ لم يستشر أصحابه على غير ما ألفوا منه في هذا الاتفاق المقترح مع أنه في شؤون الحرب والسلم التي سلفت كان يرجع إليهم . . وربما نزل على رأيهم وهو له كاره . . لكنه اليوم ينفرد بالعمل ويقرّ ما يكرهون على غير ضرورة ملجئة . . الذي عبر عنه ـ عمر ـ صراحة . من أجل ذلك كله [دخل عليهم أمر عظيم حتى كادوا يهلكون] . وعندما أمرهم الرسولﷺ بنحر الهدي وحلق رؤوسهم إيذاناً بالعودة للمدينة . . لم يستجيبوا له لأول مرة في حياتهم . . فما كان من الرسولﷺ بعد استشارة زوجته أم سلمة إلا أن يخرج عليهم فينحر ويحلق رأسه ، فلما رأى أصحابه ذلك راحوا ينحرون ويحلقون وهم يتميزون غيظاً وألماً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً ، دون أن يدركوا أن الصلح الذي تمخض عن مرونة الرسول وتنازله عن بعض الشكليات في صياغة الوثيقة وبنودها كان أكبر فتح في تاريخ الدعوة الإسلامية منذ انبعاثها قبل تسع عشرة سنة ، وأن الرسول بموقفه ذاك قد فتح طريقاً جديداً أمام الحركة الإسلامية أوصلها إلى آفاق جديدة ومساحات واسعة لم يكن أحد من المسلمين يطمع في الوصول إليها قبل مرور سنين وسنين»[2] .

---

(1) أنظر ، نبيه عاقل ، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤ .
(2) أنظر ، عماد الدين خليل ، دراسة في السيرة ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١ .

يقول أنور الجندي في موسوعته : معلمة الإسلام : « يرى السنة أن ما صدر عن النبي باعتباره إماماً في أمور السياسة لا يعد تشريعاً عاماً إذ أنه بني على مصلحة قائمة في وقته »[1] .

وإذا ما رأى البعض[2] أن شورى الرسول لم تكن إلا في المسائل الدنيوية التي لم ينزل الوحي بشأنها ، وصلح الحديبية يخرج عن تلك المسائل ، لأن الوحي قد نزل بشأنه (في سورة الفتح) ، فإن ذلك يثير من جانبنا ، تساؤلاً ، تصعب الإجابة عنه ، بنظرنا ، هو : إذا كان صلح الحديبية أمراً دينياً وليس دنيوياً ، فلماذا استشار النبي إذاً جماعة المسلمين بشأنه ؟ « حار الناس في تعليل مسلك النبي . . في صلح الحديبية . . »[3] . وهل نزل الوحيُ فيه قبل عقده أو إبرامه أو إبّانه أو بعده يا ترى ؟

« وفي طريق العودة نزلت آيات القرآن الكريم لتؤكد البعد الحقيقي للصلح مع زعيمة الوثنية [إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً . .] وتستطرد الآيات الكريمة مؤكدة دخول المسجد الحرام عما قريب »[4] .

ولماذا استشار « يوم أحد » أيضاً ، كلاً من المهاجرين والأنصار ، الذين خالفوه الرأي ـ بادىء الأمر ـ فيما ذهب إليه ، بالبقاء حيث هم في المدينة ، لمحاربة المشركين المغيرين ، بدل الخروج لملاقاتهم ؛ وعندما عرضوا عليه النزول عند رأيه ، بعد أن ندموا على مخالفته وهم يرونه يلبس درعه ويحمل سلاحه ، قال لهم : « ما كان لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل » .

ولماذا لم يأخذ بوجهة نظر شيوخ المهاجرين والأنصار الذين راجعوه في شأن تأميره أسامة بن زيد على رأس الجيش الموجه إلى قبائل قضاعة في الشام ومحاربة

---

(١) مادة نظام الإسلام .
(٢) أنظر مثلاً ، طه حسين ، الشيخان ، ص ٤٤ .
(٣) أنظر ، دائرة المعارف الإسلامية ، م ١ ، مادة أبو بكر .
(٤) عماد الدين خليل ، دراسة في السيرة ، ص ٢٣١ .

الروم ، وطلبوا منه إبداله بآخر أكبر منه سناً ، فغضب غضباً شديداً ووجه إليهم قوارص الكلام .

« وقصة أسامة هي أن النبي عندما رجع من حجة الوداع . . عقد لأسامة بن زيد اللواء بيده ، وأمره على جيش كان فيه شيوخ المهاجرين والأنصار وأعيانهم ، وذوي الرأي منهم والمكانة فيهم ، كأبي بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح وسعد بن أبي وقاص وأسيد بن حضير وبشر بن سعد . . وكانت وجهة أسامة قبائل قضاعة الضاربين في جهات الشام مما يلي مؤتة لمظاهرتهم الروم على المسلمين في غزوة مؤتة . . وروجع (النبي) في أن أسامة صغير السن ولا يصلح للإمارة فلو ولّى عليهم من هو أسنّ منه ، فغضب ﷺ وخطبهم قائلاً : إن كنتم تطعنون في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل ، وأيم الله كان خليقاً للإمارة وإن ابنه من بعده لخليق للامارة »[1] .

وماذا عن تفسير الطبري ، للآية « . . . وشاورهم في الأمر . فإذا عزمت فتوكل على الله . . . » ، الذي يقول فيها : « فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به . . وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها »[2] ؛ وكذلك تفسير فخر الدين الرازي ، لها ، وهو : « إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه ، بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله وتسديده »[3] ، الذي يفيد بأن الشورى ليست ملزمة للنبي ، حتى ولو كانت المشورة صحيحة .

ثم ما هي قيمة هذه الشورى ومعناها الحقيقي على عهد الرسول يا ترى ؟ ألا تعني أنها مجرد طلب النصيحة أو الإستنصاح ، بغية الإستفادة من ذلك ، لا أكثر ولا أقل ؛ وقد يؤخذ بها أو لا يؤخذ ؛ وقد تؤخذ من واحد بعينه دون الآخرين مهما بلغوا ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهل يمكننا النظر إليها ، على أنها أساس

---

(١) محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، ص ١٥٨ .
(٢) جامع البيان (تفسير الطبري) ٧/ ٣٤٦ .
(٣) مفاتيح الغيب ٣/ ٨٣ .

الديمقراطية الإسلامية ، كما يرى البعض ، لأنها تعني « حكم الشعب بالشعب أو حكم الأمة نفسها بنفسها »[1] .

وإذا قلنا إن النبي كان يستشير صحابته في بعض الأمور الدنيوية ، فكيف يفسر بعض المفسرين والحال هذه ، آية « وشاورهم في الأمر » ، على أنها ليست من قبيل الحاجة الفعلية للمشورة ، لأنه بغنى عنها ، وإنما من قبيل تعليم الناس وإرشادهم إلى أحسن الطرق التي يجب أن يسلكوها في شؤون الدنيا من بعده ، ويأخذ بهذا التعليل بعض الباحثين المسلمين[2] .

وإذا كان بالإمكان ، القول ، إن النبي محمداً ، كان مؤيداً بالوحي ، وبالتالي معصوماً عن الخطأ ، وهو ما لا يتفق عليه عامة المسلمين ، فضلاً عن مفكريهم ، ومنهم طه حسين ، مثلاً ، الذي يقول : « وقد أمر الله نبيه أن يشاور المسلمين في الأمر . ولو كان الحكم متنزلاً من السماء لأمضى النبي كل شيء بأمر ربه لم يشاور فيه أحداً . . »[3] ؛ فهل طبق الخلفاء الراشدون (١١ ـ ٤١ هـ) في عهدهم ، الذي يقول عنه جرجي زيدان ، بأنه « عصر الإسلام الذهبي ، عصر العدل والتقوى . كانت الحكومة جارية فيه على سنن العدل والاستقامة . وهو العصر الذي اتخذه المسلمون منوالاً ينسجون عليه ، وكلما حادت دولة من دولهم عن جادة الحق طلبوا منها الرجوع إليه والسير على خطوات الخلفاء الراشدين » ، هذه الشورى يا ترى ؟ التي يراها محمد عبده « من الأمور الشرعية الواجبة ، فمن رام أمراً شرعياً قضت به الشريعة . . (و) منعناه لاكتسبنا إثماً مبيناً »[4] ؛ والتي يعطيها عمر فروخ ، صفة لدولة الخلفاء الراشدين ، بقوله : « دولة الشورى (خلافة الخلفاء الراشدين : أبي بكر وعمر وعثمان وعلي الذين جاءوا إلى الحكم بمبايعة الأمة لهم مبايعة تحمل معنى الحكم الجمهوري الحديث) »؟[5] .

---

(١) ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ، ص ٦٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٦ .

(٣) الفتنة الكبرى ط ١ ، ج ١ ، ص ٢٣ .

(٤) تاريخ الأستاذ الامام محمد عبده لرشيد رضا ، ٢٠٧/٢ .

(٥) تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه ، ص ٩١ .

المبحث الثالث

الشورى على عهد الخلفاء الراشدين



لقد نهج الحكم ، برأينا ، في عهد الخلفاء الراشدين ، على غرار ما كان عليه في عهد الرسول . فكما أن الرسول كان يقوم باستشارة أصحابه في الأمور الدنيوية التي لا وحي فيها ، وذلك تمشياً مع الآية القرآنية ؛ « وشاورهم في الأمر » ، ولكن بدون أن يكون ملزوماً بحصيلة التشاور ـ يعلل المسلمون الشيعة ذلك ، بقولهم : إنه معصوم عن الخطأ ومؤيد بالوحي ـ ، فكذلك سار الخلفاء الراشدون ، الذين كانوا يمارسون الشورى في الأمور الهامة التي تمس حياة المسلمين ، ويأخذون بها أحياناً ولا يأخذون أحياناً أخرى ، ويأخذونها من البعض دون البعض الآخر ، بصرف النظر عن « الكم أو العدد » في ذلك .

وهو رأي تناقض فيه ما ذهب إليه بعض الباحثين الذين يرون أن الخليفة كان مقيداً بآراء الأكثرية من أهل الشورى . « وهو (أي الخليفة) مقيد بآراء أغلبية أهل الشورى في الأمور العامة الاجتهادية ، وكذلك بآراء جمهور المسلمين في بعض المسائل العامة الأخرى . (و) أهل الشورى . . هم كبار الصحابة ، وقد وصلوا إلى هذا المركز بجهودهم وخدماتهم في سبيل الدعوة والدولة فلقوا قبولاً عاماً عند الجمهور ومثلوا جماعاتهم أصدق تمثيل عن طريق الاختيار الطبيعي . وهؤلاء كانوا يكونون ـ شبه مجلس للشورى ـ فكانوا بجوار الخليفة الحاكم الذي كان ملزماً باستشارتهم في كل الأمور العامة ، وكان ملزماً أيضاً بأخذ ما ينتهي إليه غالبيتهم »[1] .

وما قد يؤيد رأينا بهذا الصدد ، هو مطالعتنا ، لرأيين ، أحدهما يقرر بصورة جازمة ، أن الحكم أيام الخلفاء الراشدين ، كان حكماً شورياً ، ولكن دون أن يشير إلى إلزامية « المشورة » بذلك .

---

(١) عبد الحميد الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص ١٣ .

« (إن) نظام الخلافة في عهد أبي بكر . . وإن كان ذا مظهر إنفرادي ، فإنه لم يكن استبدادياً ولا دكتاتورياً ، وإنما كان نظاماً شورياً انتخابياً ، وكان أبو بكر لا يقطع أمراً دون استشارة كبار الصحابة ، وبخاصة عمر وأبي عبيدة . . (إن) أبا بكر كان مشبعاً بروح الإسلام الديمقراطية الشورية ، فكان لا يقطع بأمر دون أخذ آراء أصحاب رسول الله . . وإن هذا النظام الشوري الانتخابي الذي وضع الرسول أسسه ، ظل عليه أبو بكر ، ثم سار عليه الخلفاء الراشدون حتى في عهد عثمان الذي يتهم بأنه كان مستبداً متسلطاً . ولم ينقلب هذا النظام الشوري عن جادته إلا في عهد بني أمية وبني العباس»[1] .

والثاني ينفي بصورة حاسمة ، أن يكون الحكم أيام الخلفاء الراشدين ، حكماً شورياً بكل معنى الكلمة ، بحيث لم يكن الخليفة ينفذ أمراً ، دون الاستشارة في شأنه ؛ ويرى أنه كان أقرب إلى الحكم المطلق منه إلى الحكم الديمقراطي .

« ومن حق الخليفة أن ينفرد برأيه حتى ولو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه ، أو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضون فكرته ، وذلك كما حصل فعلاً مع أبي بكر ، حين أراد محاربة العرب جميعاً عندما منعت الزكاة ، وخالفه في ذلك كل الصحابة حتى عمر بن الخطاب ، وزيره ومستشاره ، فلم يعبأ برأيهم ، وأنفذ رأيه . . » . « . . إن خطبة أبي بكر جاءت خالية من ذكر الشورى التي فرضها الله على الحكومة الإسلامية في قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ، لأن قوله : « وإن أسأت فقوموني » ، لا يدل على الشورى تمام الدلالة ، فإن معنى قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » أي أنهم لا يبرمون أمراً إلا بعد التشاور فيه ، ولكن قول الخليفة يدل على أنه يجب أن يقوّموه متى أساء ، والإنسان لا يسيء إلا بعد أن يبرم العمل ويتصدى لتنفيذه » . « ومما يدل على أن . . المسلمين انتخبوا أبا بكر وتركوه ونفسه . فإن حدث أن استشارهم في شيء ، ورأى غير رأيهم ، آثر رأيه على رأيهم ، ومضى حيث أراد . وكذلك سار عمر وعثمان

---

(١) انظر ، محمد أسعد طلس ، تاريخ العرب ، المجلد الأول ، ج ٣ ، ص ٧٨ .

وعلي . . ذلك أن الله سبحانه وتعالى فرض عليهم أن يتشاوروا في أمورهم ، ولا تسمى الأمور شورية إلا إذا كانت الشورى محترمة مرعية . أما لو كانت شورى غير مرعية ، بمعنى أن الحاكم إذا بدا له أن يستشير أمته في أمر استشارها فيه ، ثم كان حراً في أن يعمل برأيه ، وإن صادم آراء الناس ، أو أكثرهم ، فلا تكون هذه الشورى مرعية بوجه ، ولا تسمى الأمة شورية ، ولا يقال إن أمر هذه الأمة شورى بينهم » . و« من هنا يتبين لنا جلياً أن الصحابة تنازلوا عن حق ، هو أكبر حقوقهم . انتخبوا رجلاً منهم ليحكمهم ، ثم تركوه يحكم بينهم بما يرى حكماً مطلقاً غير متقيد ، مع أنهم هم الذين أعطوه تلك السلطة بانتخابه للحكومة ، فلو أنهم كانوا عند انتخابه أوجبوا عليه احترام آرائهم ، ما وجدوا منه نزاعاً لأنه لا سلطة له إلا بهم . وسبب إغفال الصحابة لهذا الحق أنهم حديثو عهد بالحكومة . . فجاءت حكومتهم فذة في بابها غريبة في شكلها»[1] .

والذي يدلّل على ما ذهبنا إليه ، من أن الحكم أيام الخلفاء الراشدين ، لم يكن «حكماً ديمقراطياً إنتخابياً» ، كما يحلو للبعض أن يسميه ، بحيث يأخذ الخليفة برأي الغالبية ممن يستشيرهم ، هو أن أبا بكر الصديق (١٠ - ١٣ هـ الموافق ٦٣٢ - ٦٣٤م) خالف مشورة « كل الصحابة » ، ومنهم عمر بن الخطاب « وزيره ومستشاره » ، القاضية بعدم محاربة « العرب » المرتدين عن إعطاء الزكاة ، بعد وفاة النبي[2] .

« جمع أبو بكر كبار الصحابة يستشيرهم في قتال الذين منعوا الزكاة . وكان رأي عمر بن الخطاب وطائفة من المسلمين معه ألا يقاتلوا قوماً يؤمنون بالله ورسوله ، وأن يستعينوا بهم على عدوهم . ولعل أصحاب هذا الرأي كانوا كثرة الحاضرين ، في حين كان الذين أشاروا بالقتال هم القلة . وأغلب الظن أن المجادلة بين القوم في هذا الأمر البالغ الخطر طالت واحتدمت أيما احتدام . فقد اضطر أبو بكر أن يتدخل بنفسه فيها يؤيد القلة ؛ ولقد اشتد في تأييد رأيه في ذلك

(١) علي حسن الخربوطلي ، الإسلام والخلافة ، ص ٤٤ .
(٢) المرجع نفسه .

المقام ، يدل على ذلك قوله : « والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه » . ولم يثن هذا المقال عمر عن أن يرى ما في القتال من تعريض المسلمين لخطر تخشى مغبته ، فقال في شيء من الحدة : « كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فمن قالها عصم مني ماله ودمه إلا بحقها وحسابهم على الله » . (و) لم يتـريث أبو بكر ولم يتردد في إجابة عمر، فقال: «والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة . . »[1] .

كما خالف الصحابة في توجيه الأمر إلى أسامة بن زيد ـ قائد الجيش الذي كان الرسول قد جهزه إلى الشام لمحاربة الروم ـ للبقاء في المدينة والمساعدة على مجابهة العرب المرتدين ، قائلاً : « والذي لا إله إلا هو . . ما رددت جيشاً وجهه رسول الله ﷺ ولا حللت لواء عقده»[2] .

جاء في الكامل في التاريخ ، لابن الأثير : « فقال النـاس لأبـي بكر : إن هؤلاء يعنون جيش أسامة ، جند المسلمين ، والعرب ـ على ما ترى ـ قد انتقضت بك فلا ينبغي أن تفرق جماعة المسلمين عنك . فقال أبو بكر : والذي نفسي بيده لو ظننت أن السباع تختطفني لأنفذت جيش أسامة كما أمر النبي ﷺ . . »[3] .

كما أبقى أيضاً على « أسامة ، أميراً على الجيش ، برغم اعتراض المعترضين » ، ومنهم عمر بن الخطاب ، الذي كان يظاهر الأنصار ، الذين كانوا يعارضون بشدة في تأميره ، لحداثة سنه (ثمانية عشرة سنة)[4] .

فضلاً عن أنه لم يستمع إلى نصيحة كبار الصحابة له ، وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب ، بإقامة الحدّ على خالد بن الوليد ، أو بتنحيته عن قيادة جيش

---

(١) محمد حسين هيكل ، الصديق أبو بكر ، ص ٩٦ .

(٢) جلال الدين السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٢٨ .

(٣) الكامل في التاريخ ، ج ٢ ، ص ٣٣٤ . انظر كذلك ، تاريخ الطبري ، ج٣ ، ص ٢٢٥ .

(٤) حسن ابراهيم حسن ، زعماء الإسلام ، ص ٧٧ .

المسلمين ، لمخالفته شرع الله في قتله مالك بن نويرة أو الأمر بقتله، وزواجه من امرأته « ليلى » إثر ذلك ، قبل انقضاء عدّتها .

جاء في تاريخ الطبري ما يلي : يقول عمر : « عدو الله عدا على امرىء مسلم فقتله ، ثم نزا على امرأته »[1] .

مع الملاحظة بأن الطبري يروي أيضاً في نفس المرجع والصفحة ، ٣/ ٢٨٠ ، بأن « الذي قتل مالك بن نويرة ، عبد بن الأزور الأسدي . وقال إبن الكلبي : الذي قتل مالك بن نويرة ، صرار بن الأزور » .

كما جاء في تاريخ الطبري وغيره : « إن خالداً قتل مسلماً فاقتله » . « إن في سيف خالد رهقاً فاعزله »[2] .

ويجيب أبو بكر عمر «الملح» في طلبه : « إليك عني يا عمر ! ما كنت لأشيم سيفاً سله الله على الكافرين »[3] .

كما أنه لم يستمع إلى مشورة علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وغيرهما ، عندما نهوه عن إرسال خالد بن سعيد بن العاص إلى حدود الشام ـ لعدم كفايته ـ ، فكان أن هزم خالد شر هزيمة على يد الروم والعرب على حدٍ سواء .

« . . . وكان عمر وعلي وغيرهما من أصحاب النبي قد نهوا أبا بكر عن إرسال خالد إلى حدود الشام وقالوا له : إنه رجل فخور مغرور سريع الإقدام سريع الإحجام ، ولكن أبا بكر لم يسمع لهم . . »[4] .

يقول محمد حسين هيكل ، في كتابه ، الصديق أبو بكر : « كان عمر بن الخطاب أقرب المشيرين إلى قلبه وأرجحهم رأياً عنده ، وكان عثمان وعلي وطلحة

---

(١) تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٢٨٠ .

(٢) انظر ، محمد طلس ، تاريخ العرب ، ١/ ٧٥ وكذلك علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، ص ١٧٩ ، وطه حسين ، الشيخان ، ص ٧١ ، ومحمد حسين هيكل ، الصديق أبو بكر ، ص ١٣٥ وتاريخ الطبري ، ٣/ ٢٧٨ .

(٣) أنظر ، طه حسين ، الشيخان ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٩١ .

والزبير وغيرهم موضع تقديره واحترامه ، لا يقطع في أمر برأي قبل مشورتهم . ولكنه لم يكن مع ذلك يلقي على أحد منهم تبعة ، ولم يكن يتوارى وراء مشورتهم ليدفع عن نفسه لوماً . ولقد رأيته كيف خالف الجماعة في بعث أسامة ، وكيف أبدى من الحزم وقوة العزم في محاربة المرتدين . . ثم رأيته كيف خالف ابن الخطاب في خالد بن الوليد حين مقتل مالك بن نويرة . . »[1] .

وعمر بن الخطاب (١٣ - ٢٣ هـ الموافق ٦٣٤ - ٦٤٤م) لم يأخذ بمشورة عامة الناس ، فضلاً عن معظم خاصتهم ، ومنهم على الأخص : علي بن أبي طالب ، واليه على المدينة ، وطلحة بن عبيد الله ، القاضية بتأمره بنفسه ، الجيش السائر إلى الشام ، لمحاربة الروم ؛ وآثر بدلاً من ذلك ، الأخذ بنصيحة العباس (بن عبد المطلب) وعبد الرحمن بن عوف .

« فاستشار العامة ، فأشار عليه طلحة وعلي بما أشار عليه عامة الناس ، ونهاه العباس وعبد الرحمن بن عوف . . »[2] .

« . . واستشار الناس ، فكلهم أشار عليه بالسير إلى فارس ، ولم يكن استشار في الذي كان حتى نزل بصرار ورجع طلحة ، فاستشار ذوي الرأي ، فكان طلحة ممن تابع الناس ، وكان عبد الرحمن ممن نهاه . . »[3] .

كما خالف شورى عامة المسلمين ، بشأن هدية امرأة هرقل ، ملك الروم - ومنها عقد فاخر - إلى زوجه : أم كلثوم بنت « محمد » ، حيث أمر بأن تحول إلى بيت المال .

« أما في قصة هدية امرأة ملك الروم لامرأة ملك العرب ، فهي كسابقتها ، وكغيرها من مواقف عمر ، عمد فيها إلى الشورى ، فجمع الناس في المسجد الجامع ، وعرض عليهم الموضوع ، واستمع إلى آرائهم ، ثم خالفهم مع التعليل

---

(١) ص ٢٣٧ .

(٢) ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) تاريخ الطبري ، ج ٣ ص ٤٨١ .

والتدليل ، بحرمان زوجته من الهدية ، وردها إلى بيت المال ، فقال : الرسول رسول المسلمين ، والبريد بريدهم ، والمسلمون عظموها - أي عظموا أم كلثوم - في صدرها - أي في صدر ملكة الروم -[1] » .

« . . . رُوي . . أن ملكة الروم أهدت إلى زوجه أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب عقداً من جوهر ، وكانت أم كلثوم قد أهدت إليها من طرائف بلاد العرب ، فوقع العقد في يد عمر حين أقبل به البريد ، فلم يشأ أن يؤديه إلى امرأته حتى أمر فنودي في الناس : الصلاة جامعة ، فلما اجتمع إليه المسلمون استشارهم في هذا العقد ، فكلهم أشار عليه بأن يؤديه إلى أم كلثوم لأنه ملكها . ولكنه تحرّج من ذلك لأنه حمُل إليها في بريد المسلمين ، فأمر برده إلى بيت المال ، وأدى إلى امرأته ما انفقت في هديتها لملكة الروم»[2] .

ويعقب بعض الباحثين على موقف عمر ، هذا ، بقوله : « والذي نراه ، أن عمر قد وضع الخطوط الأولى لتنظيم الشورى في نظام الحكم ، ورأى أنها عامة من جهة ، وخاصة من جهة أخرى ، ومن حق الخليفة مخالفتها إذا وجد ذلك أرعى لمصلحة المسلمين وأرفق»[3] .

وعثمان بن عفان (٢٣ - ٣٥ هـ الموافق ٦٤٤ - ٦٥٦م) لم يستجب لمشورة « المهاجرين » عليه - ومن بينهم علي بن أبي طالب - بقتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب ، الذي قتل بغير وجه حق ، جفينة والهرمزان وابنة أبي لؤلؤة ، الذي قتل أباه .

« . . فلما استخلف عثمان ، دعا المهاجرين والأنصار ، فقال : أشيروا عليّ في قتل هذا الرجل الذي فتق في الدين ما فتق ، فاجتمع المهاجرون على كلمة واحدة يشايعون عثمان على قتله . . »[4] .

(١) القاسمي ، نظام الحكم . . ص ٧٢ .
(٢) طه حسين ، الفتنة الكبرى، ج١ ، عثمان ، ط ١٩٥٩ ، ص ١٩٢ . انظر كذلك ، تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٦٠ .
(٣) القاسمي ، نظام الحكم . . ص ٧٢ .
(٤) انظر ، ابن سعد ، الطبقات ، القسم الأول ، ص ٥٩ .

« . . ثم جلس عثمان في جانب المسجد ؛ ودعا بعبيد الله بن عمر ـ وكان محبوساً في دار سعد بن أبي وقاص ، وهو الذي نزع السيف من يده بعد قتله جُفَينة والهُرمزان وابنة أبي لؤلؤة ، وكان يقول : والله لأقتلن رجالاً ممن شرك في دم أبي ـ يعرّض بالمهاجرين والأنصار ـ فقام إليه سعد، فنزع السيف من يده، وجذب شعره حتى أضجعه إلى الأرض ، وحبسه في داره حتى أخرجه عثمان إليه ؛ فقال عثمان لجماعة من المهاجرين والأنصار : أشيروا عليّ في هذا الذي فتق في الإسلام ما فتق ، فقال عليّ : أرى أن تقتله . . »[1] .

كما أنه لم يستجب لنصيحة عليّ أو مشورته ، ولرأي الصحابة ، وعامة المسلمين من مختلف الأمصار ، بالكف عن إيثار أصحابه وأقاربه بالسلطة والمال ، فكان أن ذهب ضحية ذلك[2] .

« . . . مضى عثمان في إدارته وسياسته للحرب والمال ، يرى أن من حقه الاجتهاد ، وأنه مؤدّ حسابه عن هذا الاجتهاد إلى الله ، وأن من الحق على المسلمين أن يسمعوا له ويطيعوا ، وأن من الحق لهم أن ينصحوا له ويشيروا عليه ، فإن شاء سمع لهم وقد فعل في بعض الأحداث ، وإن شاء أبى عليهم وقد فعل في بعضها الآخر . . »[3] .

جاء في تاريخ الطبري : « لما كانت سنة أربع وثلاثين كتب أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض : أن اقدموا ، فإن كنتم تريدون الجهاد فعندنا الجهاد . وكثّر الناس على عثمان ، ونالوا منه أقبح ما نيل من أحد ، وأصحاب رسول الله ﷺ يرون ويسمعون ؛ ليس فيهم أحد ينهى ولا يذبّ إلا نُفير [منهم] زيد بن ثابت ، وأبو أسَيْد الساعديّ ، وكعب بن مالك، وحسان بن ثابت . فاجتمع الناس ، وكلموا علي بن أبي طالب . فدخل على عثمان ،فقال : الناس ورائي ، وقد

---

(١) تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٣٩ .

(٢) انظر ، إبن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٣ ، ص ١٥٨ ـ ١٧٩ .

(٣) طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ج ١ ، ط ١٩٥٩ ، ص ١٩٢ .

كلموني فيك ، والله ما أدري ما أقول لك ، وما أعرف شيئاً تجهله ، ولا أدلك على أمر لا تعرفه ؛ إنك لتعلم ما نعلم . . وقد رأيت وسمعت ، وصحبت رسول الله ﷺ وسلم ونلت صهره ، وما ابن أبي قحافة بأولى بعمل الحق منك ، ولا ابن الخطاب بأولى بشيء من الخير منك ، . . فالله الله في نفسك، فإنك والله ما تُبصرّ من عمى ، ولا تعلّم من جهل ، وإن الطريق لواضح بين ، وإن أعلام الدين لقائمة . تعلّم يا عثمان أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل ، . . وإن شر الناس عند الله إمام جائر ، ضلّ وضُلّ به ، فأمات سنة معلومة ، وأحيا بدعة متروكة ، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « يؤتى يوم القيامة بالإمام الجائر وليس معه نصير ولا عاذر ، فيلقى في جهنم ، فيدور في جهنم كما تدور الرّحا ، ثم يرتطم في غمرة جهنم » . وإني أحذرك الله ، وأحذرك سطوته ونقماته ، فإن عذابه شديد أليم . وأحذرك أن تكون إمام هذه الأمة المقتول ، فإنه يقال : يقتل في هذه الأمة إمام ، فيفتح عليها القتل والقتال إلى يوم القيامة . . فقال عثمان : قد والله علمت ، ليقولُن الذي قلت ، أما والله لو كنت مكاني ما عنّفتك ولا أسلمْتك ، ولا عبتُ عليك ، ولا جئتُ منكراً أن وصلتُ رحماً ، وسددت خَلّة ، وآويت ضائعاً ، ووليت شبيهاً بمن كان عمر يولّي . أنشدك الله يا علي ، هل تعلم أن المغيرة بن شعبة ليس هناك ! قال : نعم ؛ قال : فتعلم أن عمر ولاّه ؟ قال : نعم ، قال : فلم تلومني أن وليت ابن عامر في رحمه وقرابته ؟ قال علي : سأخبرك ، إن عمر ابن الخطاب كان كل من ولّى فإنما يطأ على صماخه ، إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى الغاية ؛ وأنت لا تفعل ، ضعفت ورفقت على أقربائك . قال عثمان : هم أقرباؤك أيضاً . قال علي : لعمري إن رحمهم مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم ؛ قال عثمان : هل تعلم أن عمر ولّى معاوية خلافته كلها ؟ فقد وليته . فقال علي : أنشدك الله هل تعلم أن معاوية كان أخوف من عمر من يرْفأ غلام عمر منه ؟ قال : نعم . قال علي : فإن معاوية يقتطع الأمور دونك وأنت تعلمها ، فيقول للناس : هذا أمر عثمان ، فيبلغك ولا تغير على معاوية . ثم خرج علي من عنده ، وخرج عثمان على أثره ، فجلس على المنبر ، فقال : أما بعد ، فإن لكل شيء آفة ، ولكل أمر عاهة ، وإن آفة هذه الأمة ،

وعاهة هذه النعمة ، عيّابون طعّانون . . يقولون لكم وتقولون . . وقد أعيتهم الأمور ، وتعذرت عليهم المكاسب . ألا فقد والله عبتم عليٌ بما أقررتم لابن الخطاب بمثله ، ولكنه وطئكم برجله ، وضربكم بيده ، وقمعكم بلسانه ، فدِنتم له على ما أحببتم أو كرهتم ، ولنت لكم ، وأوطأت لكم كتفي ، وكففت يدي ولساني عنكم ، فاجترأتم عليٌ . أما والله لأنا أعزّ نفراً ، وأقرب ناصراً ، وأكثر عدداً . . فكفوا عليكم ألسنتكم ، وطعنكم وعيبكم على ولاتكم ، فإني قد كففت عنكم من لو كان هو الذي يكلمكم لرضيتم منه بدون منطقي هذا . ألا فما تفقدون من حقكم ؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ مَن كان قبلي ، ومَن لم تكونوا تختلفون عليه . فَضَلَ فَضْلٌ من مال ، فما لي لا أصنع في الفَضْل ما أريد ! فلمَ كنت إماماً![1] . . »

وعليّ بن أبي طالب (٣٥ ـ ٤٠ هـ الموافق ٦٥٦ ـ ٦٦١ م) لم يصغ إلى مشورة أصحابه وأنصاره ، بالإبقاء ولو مؤقتاً، على معاوية بن أبي سفيان في ولاية الشام ، حتى تستتب له الأمور ، ثم يعزله ، بل آثر على كل ذلك ، رأيه ، « لا والله لا أستعمل معاوية يومين » ، فكان ما كان من انقسام المسلمين ومقتله وزوال دولة الراشدين[2] .

يقول عباس محمود العقاد في كتابه ، عبقرية الإمام : « . . . فلما عتب عليه خصماه طلحة والزبير أنه ترك مشورتهما ، قال : « . . . نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به فاتبعته وما استن النبيﷺ فاقتديته . فلم أحتج في ذلك إلى رأيكما ولا رأي غيركما ، ولا وقع حكم جهلته فاستشيركما وإخواني المسلمين، ولو كان ذلك لم أرغب عنكما ولا عن غيركما . . »[3] .

---

(١) ج ٤ ، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٩ . أنظر كذلك،الكامل في التاريخ لابن الأثير ، ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٣ .
(٢) انظر ، المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦ ، وكذلك ، إبن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج٣ ، ص ١٩٧ ، وطه حسين ، الفتنة الكبرى ، ج٢ ، ص ٢١ .
(٣) ص ٢٢ ـ ٢٣ .

ويقول ابو الأعلى المودودي في كتابه ، الخلافة والملك : « وحين نشب القتال بينه وبين معاوية ، أشار الناس عليه أن يأخذ من بيت المال ما يحمي به نفسه كما يفعل معاوية في استقطابه الناس باغداقه عليهم ووصلهم دون خوف ، فأنكر عليهم ذلك ، وقال : « أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور والله لا أفعل ما طلعت الشمس وما لاح في السماء نجم »[1] .

وهذا يعني ، أن الشورى ، التي تفيد - برأي الباحثين المسلمين - النصيحة ، لم تكن ملزمة ، سواء كان ذلك على عهد الرسول ، أو الخلفاء الراشدين ، وإن تكن واجبة ، لأنها وردت بصيغة الأمر ، في القرآن الكريم .

ولذا ، فإنه لا يمكننا موافقة البعض على رأيه ، الذي يذهب إليه ، من حيث إلزامية الشورى للحاكم أو الإمام .

« ولقد طبق الرسول ﷺ مبدأ الشورى تطبيقاً كاملاً ، وسار الخلفاء الراشدون - من بعده - على نهجه ، فكانت الشورى أساس الحكم وعماده ، فساد المسلمون العالم وكانوا في مركز الصدارة ، فعم الحق والخير والعدل وسعدت البشرية بذلك . . »[2] .

والشيء الجدير بالذكر ، أن هذا المعنى (النصيحة) للشورى ، لا يستقيم ومعناها حال التحدث عن اختيار الخلفاء الراشدين من قبل عامة المسلمين .

« تمت بيعة الخلفاء الراشدين الأربعة بأساليب مختلفة ولكنها ابتدأت وانتهت بالشورى التي يرضاها الشرع ، ويطمئن إليها الباحث المنصف »[3] .

فكيف تمت بيعة الخلفاء الراشدين عن طريق الشورى يا ترى ؟ هذه الشورى التي مفادها - اللغوي على الأقل - استطلاع الرأي للاستنصاح أو

---

(١) ص ٥٤ .

(٢) أنظر ، عبد الحميد الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، (ص أ من التقديم) .

(٣) الكامل في التاريخ لابن الأثير ، ج ٣ ، ص ٢٨١ .

النصيحة ؟ وهل تتم بيعة خليفة ما ، بناء على النصيحة ؟ أم أن معنى الشورى هنا يأخذ حكماً معنى إنتخابياً ، وإلى حدٍّ بعيد ، المعنى الحقيقي لكلمة ديمقراطية اليوم ، بالرغم من أننا نشكك في ذلك ؟

ودليلنا على هذا التشكيك ، هو أن اختيارأبي بكر لم يكن نتيجة شورى بين المسلمين ، بل تمّ بناء على تدخل مباشر من عمر بن الخطاب يوم السقيفة ، لصالحه ، بعد أن كاد الأنصار يعلنون رئيسهم : سعد بن عبادة ، خليفة . هذا فضلاً عن معارضة كل من علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وأبو سفيان بن حرب وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي والمقداد بن الأسود الكندي وخالد بن سعيد بن العاص والعباس بن عبد المطلب وبنوه وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وخالد بن الوليد وجميع بني هاشم الخ . . بادىء الأمر لأبي بكر .

« لم يكن المانع لعلي عدم حضور السقيفة فحسب أو اشتغاله بتجهيز رسول الله ﷺ ، ولكنه كان يرى أنه أحق بهذا الأمر من سواه لما له من صهر رسول الله وقرابته وسابقته وحسن بلائه في الإسلام وإن القوم قد غصبوه حقه وغلبوه على تراث رسول الله . ويريد أن يبقى على إبائه حتى لا يكون للناس عليه حجة بأنه نزل عن حقه لغيره ثم يترقب فرصة يعيد فيها الحق إلى نصابه . . »[1] .

« وإلى عمر بن الخطاب يرجع الفضل في تولية أبي بكر الخلافة وحسم النزاع الذي أوشك أن يتفاقم بين المهاجرين والأنصار . . وبذلك بويع أبو بكر بفضل ما أوتيه عمر من المهارة والشجاعة »[2] .

وفي تاريخ الطبري ، « أتى عمر بن الخطاب منزل علي ، وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين ، فقال : والله لأحرقن عليكم ، أو لتخرجن إلى البيعة . . »[3] .

---

(١) الشيخ عبد الوهاب النجار ، الخلفاء الراشدون ، ط ٢ ، ص ٢٣ .
(٢) حسن ابراهيم حسن ، زعماء الإسلام ، ٣١ .
(٣) ج ٣ ، ص ٢٠٢ .

وفي الكامل في التاريخ لابن الأثير : « . . . فقالت الأنصار أو بعض الأنصار : لا نبايع إلا علياً . . وتخلف علي وبنو هاشم والزبير وطلحة عن البيعة . وقال الزبير : لا أغمد سيفاً حتى يبايع علي . . (و) أقبل أبو سفيان وهو يقول : . . أين المستضعفان ؟ أين الأذلان علي والعباس . . . ثم قال لعلي : إبسط يدك أبايعك ، فوالله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجلاً ، فأبى عليّ ، عليه السلام ، عليه . . (و) تربص (خالد بن الوليد) ببيعة أبي بكر شهرين ولقي علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان ، فقال : يا أبا الحسن ، يا بني عبد مناف ، أغلبتم عليها ؟ فقال عليّ : أمغالبة ترى أم خلافة . فأما أبو بكر فلم يحقدها عليه وأما عمر فاضطغنها عليه ، فلما ولاه أبو بكر لم يزل به عمر حتى عزله عن الإمارة . . »[1] .

وفي تاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة لابن قتيبة :« ثم إن علياً كرم الله وجهه اتي به إلى أبي بكر . . فقيل له بايع أبا بكر ، فقال : أنا أحق بهذا الأمر منكم ، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي ، أخذتم هذا الأمر من الأنصار ، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ ، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً ؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم ، فأعطوكم المقادة ، وسلموا إليكم الإمارة ، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار ، نحن أولى برسول الله حياً وميتاً ، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون ، وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون . فقال له عمر : إنك لست متروكاً حتى تبايع ، فقال له : . . والله يا عمر لا أقبل قولك ولا أبايعه . فقال له أبو بكر : فإن لم تبايع فلا أكرهك . فقال أبو عبيدة بن الجراح لعلي كرم الله وجهه : يا بن عم ، إنك حديث السن . . فسلم لأبي بكر هذا الأمر ، فإنك إن تعش ويطل بك بقاء ، فأنت لهذا الأمر خليق ، وبه حقيق ، في فضلك ودينك ، وعلمك وفهمك ، وسابقتك ونسبك وصهرك . فقال علي . . . الله ! الله يا معشر المهاجرين ، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته ، إلى دوركم وقعور بيوتكم ، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه ،

---

(١) ٢/٣٢٥ ـ ٣٢٦ ، ٤٠٢

فوالله يا معشر المهاجرين ، لنحن أحق الناس به ، لأنا أهل البيت ، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارىء لكتاب الله ، الفقيه في دين الله ، العالم بسنن الله . . . والله إنه لفينا ، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله ، فتزدادوا من الحق بعدا . فقال بشير بن سعد الأنصاري : لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا عليّ قبل بيعتها لأبي بكر ، ما اختلف عليك اثنان . . »[1] .

وفي نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، لظافر القاسمي: « . . . وإذا كان سيد الخزرج قد رأى نفسه أحق بهذا الأمر ، فإن طلحة والزبير كانا يريان أن علياً أحق بهذا الأمر من كل من سواه»[2] .

وفي تجديد التاريخ لعمر فروخ : « وكذلك لم تبايع قبائل كثيرة في شرقي شبه جزيرة العرب وجنوبيها . فحاربهم أبو بكر سنتين متواليتين حتى ردهم إلى الطاعة»[3] .

ولهذا يعتبر (الشيخ) علي عبد الرازق ، في كتابه ، **الإسلام وأصول الحكم** ، خلافة أبي بكر « نتيجة مؤامرة السقيفة . . » .

« وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر ، واستقام له الأمر ، تبين لك أنها . . إنما قامت كما تقوم الحكومات ، على أساس القوة والسيف . . كان ذلك أمراً مفهوماً للمسلمين حينما كانوا يتآمرون في السقيفة عمن يولونه أمرهم»[4] .

يقول أحمد أمين ، في كتابه ، **يوم الإسلام** : « بايع عمر أبا بكر ، ثم بايعه الناس . وكان في هذا مخالفة لركن الشورى ، ولذلك قال عمر : إنها غلطة وقى الله المسلمين شرها ، وكذلك كانت غلطة ، بيعة أبي بكر لعمر »[5] .

---

(١) ص ١١ - ١٢ .
(٢) ص ١٠٦ .
(٣) ص ١٤٢ .
(٤) ص ١٧٦ .
(٥) ص ٥٢ ، ٥٤ .

ويقول (الشيخ) عبد الوهاب النجار ، في كتابه ، الخلفاء الراشدون : « يرى المطلع على الشكل الذي حصلت به بيعة أبي بكر أن الاستشارة في أمرها كانت ناقصة نقصاً ظاهراً لأن المعقول في مثل هذه الحال أن يتخذ المسلمون مكاناً يجتمعون فيه وأن يؤذن الناس به من قبل . . »[1] .

ويروي المسعودي ، في كتابه ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، أنه « لما بويع أبو بكر في يوم السقيفة وجددت البيعة له يوم الثلاثاء على العامة ، خرج عليّ ، فقال : أفسدت علينا أمورنا ، ولم تستشر ، ولم ترع لنا حقاً ، فقال أبو بكر : بلى ، ولكني خشيت الفتنة . . »[2] .

وقد كان عمر بن الخطاب نفسه يعلم أن خلافة أبي بكر كانت نتيجة تدخله المباشر، وليست نتيجة للشورى . ولذا نراه يحذر المسلمين من العودة إليها . « إن بيعة أبي بكر كانت فلتة . . غير أن الله وقى شرها . . »[3] . « إن بيعة أبي بكر كانت فلتة ، وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه »[4] .

وفي الكامل في التاريخ لابن الأثير : « إن بيعة أبي بكر كانت فلتة ولكن الله وقى شرها . . »[5] .

وفي هذا الصدد ، يرى البعض ، أن هذا « دليل على أن عمر لم ير في الأسلوب الذي اتبع في استخلاف أبي بكر طريقاً مشروعاً يقره الإسلام ويرضه المسلمون . والقول بأن دوافع هذه الكلمة من عمر ، هي أن خلافة أبي بكر تمت دون أن يستشار فيها جميع أهل الحل والعقد من المسلمين ، تناقض سافر من قائليه ، حيث يصرحون بكفاية الواحد والإثنين من أهل الحل والعقد دون أن

---

(١) ص ١٦ .
(٢) ج ٢ ، ص ٣٠١ .
(٣) انظر ، تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٢٠٥ .
(٤) انظر ، إبن أبي الحديد ، شرح النهج ، ١/ ١٢٣ - ١٢٤ وكذلك طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ج ٢ ، ص ٦ .
(٥) ج ٢ ، ص ٣٢٧ .

يعتبروا إجماعهم شرطاً للإمامة ؛ ثم إن عمر نفسه عين من دون أن يستشار فيه أهل الحل والعقد ، وهو الذي وضع نظام الشورى ولم ينتخب له إلا أفراداً من قريش ، ما كانوا وحدهم أهل الحل والعقد عند المسلمين»[1] .

وخلافة عمر بن الخطاب، كانت بناء على وصية أبي بكر له . « هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة ، في آخر عهده بالدنيا ، خارجاً منها ، وعند أول عهده بالآخرة ، داخلاً فيها . . إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا . . فإن عدل فذلك ظني به ، وعلمي فيه ، وإن بدّل فلكل امرىء ما اكتسب . . »[2] .

وفي كتاب الطبقات ، لابن سعد : « لما حضرت أبا بكر الوفاة استخلف عمر ، فدخل عليه عليّ وطلحة ، فقالا : من استخلفت ؟ قال : عمر . قالا : فماذا أنت قائل لربك ؟ قال : أبالله تفرقاني ، لأنا أعلم بالله وبعمر منكما . أقول : استخلفت عليهم خير أهلك»[3] .

ويقول القاسمي (ظافر) في كتابه ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: «ما أن انتشر خبر عهد أبي بكر لعمر حتى رأى بعض كبار الصحابة أن عمر لا يصلح للخلافة؛ ولم يقتصر هذا الرأي على الهمس، ولا على التناجي فيما بينهم، ولا على إعلانه في حلقات خاصة؛ وإنما ذهبوا إلى أبي بكر يردون عليه الرأي ويخطئونه . .». وعندما جابههم أبو بكر بقوله: «إني وليت أمركم خيركم في نفسي، فكلكم ورم أنفه من ذلك، يريد أن يكون الأمر له دونه . .»، قال له عبد الرحمن بن عوف: «خفّض عليك رحمك الله . . . إنما الناس في أمرك بين رجلين:

---

(١) أنظر ، محمد مهدي شمس الدين . نظام الحكم والادارة في الإسلام ، ص ١٦٠ .

(٢) أنظر ، طه حسين ، الشيخان ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ وكذلك نفس المعنى ،في تاريخ الطبري، ج ٤ ، ص ٥٤ وتاريخ ابن الأثير ، ج ٢ . ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦ وتهذيب الأسماء لأبي زكريا يحيى النووي ، ص ٤٥٧ ، وتاريخ الخلفاء لابن قتيبة ، ص ١٩ .

(٣) القسم الأول ، ص ١٩٩ ، أنظر كذلك ، تاريخ الطبري ، ج ٣، ص ٤٣٣ .

إما رجل رأى رأيك فهو معك وإما رجل خالفك فهو مشير عليك . . »[1] .

ومن كتاب علي بن أبي طالب - نظرة عصرية جديدة - لحسنين كروم وغيره . . جاء : «لقد انحصرت المعارضة في عدد من كبار الصحابة ذهبوا لأبي بكر ليثنوه عن عزمه عن أخذ البيعة لعمر . . . »[2] .

وفي سيرة عمر ، لابن الجوزي : « بينا طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد جلوساً عند أبي بكر في مرضه عواداً . قال أبو بكر : إبعثوا إلى عمر ، فأتاه ، فدخل عليه . فلما دخل أحست أنفسهم أنه خيرته ، فتفرقوا عنه وخرجوا وتركوهما . فجلسوا في المسجد ، وأرسلوا إلى علي ونفر معه ، فوجدوا علياً في حائط ، فتوافوا إليه واجتمعوا . وقالوا : يا علي ؛ ويا فلان ، ويا فلان ! إن خليفة رسول الله مستخلف عمر ، وقد علم ، وعلم الناس ، أن إسلامنا كان قبل إسلام عمر ، وفي عمر من التسلط على الناس ما فيه ، ولا سلطان له . فادخلوا بنا عليه - على أبي بكر - نسأله . فإن استعمل عمر ، كلمناه فيه وأخبرناه . ففعلوا . . فقالوا له : ماذا تقول لربك ، وقد استخلفت علينا عمر ؟ فقال : أقول : استخلفت عليهم خير أهلك»[3] .

وبهذا الصدد ، يرى البعض ، مثل : أبي يعلى الفرّاء ومحمد يوسف موسى ، أن الخليفة لا يكون كذلك ، شرعاً ، إلا بعد مبايعته من قبل الأمة . والعهد له بالخلافة ، وقبوله بذلك ، دون الحصول على بيعة الأمة ، لا يجعله خليفة شرعياً .

« إن الخليفة يستمد سلطانه أو سيادته من الأمة التي يمثلها . . فإذا وضعنا هذه الحقائق ، تبين لنا أن تولية الخليفة لا يمكن شرعاً وقانوناً أن تكون بمجرد عهد الخليفة القائم لأحد بعده ، حتى لو قبل منه هذا الأخير ، بل لا بد من رضا الأمة

---

(١) ص ١٨١ - ١٨٣ ، أنظر كذلك، محمد حسين هيكل ، الصديق أبو بكر ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .
(٢) ص ٧٢ .
(٣) ص ٣٦ (نقلاً عن القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، ص ١٨٤ - ١٨٥) .

بهذا العهد ، وبيعتها لمن صدر العهد إليه . . وهذا سيدنا عمر بن عبد العزيز . . يعهد إليه بالخلافة سليمان بن عبد الملك ، فلما قرىء كتاب العهد على الناس بعد وفاة سليمان ، صعد عمر المنبر وقال : . . إني قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأي مني ولا طلبة له ولا مشورة من المسلمين ، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي ، فاختاروا لأنفسكم . . »[1] .

وخلافة عثمان بن عفان، لم تكن إلا نتيجة اختيار ما سماه البعض بـ« الهيئة الانتخابية »، التي ابتكرها عمر ، وعينها قبيل وفاته ، والتي تتمثل في ستة أشخاص هم : علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف ، وإعطائه ابنه عبد الله ، الحق ، بترجيح الجانب الذي يقف الى جانبه ، عند تساوي الأصوات بين طرفين من الستة ، على أن يختار الستة واحدا من الفريق الذي يقف عبد الله الى جانبه ، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله فعليهم القبول بمن يقف عبد الرحمن بن عوف الى جانبه .

« . . . فلما أصبح عمر دعا علياً وعثمان وسعداً وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام ، فقال : إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ؛ ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم ؛ وقد قبض رسول الله ﷺ وهو عنكم راض ؛ . . فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام . . ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منك ؛ ويحضر عبد الله بن عمر مشيراً ، ولا شيء له من الأمر؛ وطلحة شريككم في الأمر . . فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم ، فحكّموا عبد الله بن عمر ، فأيّ الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم ؛ فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف . . . »[2] .

«وقال عمر بن الخطاب لأصحاب الشورى : تشاوروا في أمركم فإن كان اثنان

---

(١) محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص ١١٨ ـ ١١٩ ، ١٢١ .
(٢) تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

واثنان فارجعوا في الشورى وإن كان أربعة واثنان فخذوا صنف الأكثر . . وإن اجتمع رأي ثلاثة وثلاثة فاتبعوا صنف عبد الرحمن بن عوف واسمعوا وأطيعوا . . »[1] .

« . . . يا معشر المهاجرين الأولين ، إني نظرت في أمر الناس ، فلم أجد فيهم شقاقاً ، ولا نفاقاً ، فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم ، تشاوروا ثلاثة أيام . . وأحضروا معكم من شيوخ الأنصار ، وليس لهم من أمركم شيء ، وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس ، فإن لهما قرابة ، وأرجو لكم البركة في حضورهما ، وليس لهما من أمركم شيء ، ويحضر إبني عبد الله مستشاراً ، وليس له من الأمر شيء . . إن استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد فاضربوا عنقه ، وإن استقام أربعة واختلف اثنان فاضربوا أعناقهما ، وإن استقام ثلاثة واختلف ثلاثة فاحتكموا إلى إبني عبد الله ، فلأي الثلاثة قضى ، فالخليفة منهم وفيهم ، فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك فاضربوا أعناقهم . . . »[2] .

واتفاق هؤلاء الستة ، على تفويض عبد الرحمن بن عوف، اختيار من يراه من بينهم الأصلح للخلافة ، واختياره عثمان بن عفان لهذا الأمر ، بالرغم من وقوف طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص إلى جانب علي (على حد قول الطبري) ، وذلك بعد أن رفض عليّ مبايعته على شروط معينة .

«هل أنت يا عليّ مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ قال علي: اللهم لا ، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي»[3] .

وجاء في كتاب زعماء الإسلام: « وكاد الأمر يتم لعلي ، لولا أنه لم يتمش

---

(١) ابن سعد ، الطبقات ، القسم الأول ، ص ٤٢ .
(٢) ابن قتيبة ، تاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة ، ص ٢٤ .
(٣) تاريخ الطبري، ج ٤ ، ص ٢٣٨ وكذلك نفس المعنى ، في تاريخ الخلفاء لابن قتيبة ، ص ٢٦ - ٢٧ .

مع عبد الرحمن بن عوف بأن يسير على ما سنه أبو بكر وعمر ، وأراد أن يعمل بمبلغ علمه ، فصرفت عنه الخلافة . . . »[1] .

كما جاء في تاريخ الطبري أيضاً : « فدعاهما (أي عبد الرحمن بن عوف) فبدأ بالزبير في مؤخر المسجد في الصُفَة التي تلي دار مروان ، فقال له : خل ابني عبد مناف وهذا الأمر ، قال : نصيبي لعليّ ، وقال لسعد : أنا وأنت كلالة ، فاجعل نصيبك لي فأختار ، قال : إن اخترت نفسك ، فنعم ، وإن اخترت عثمان فعليّ أحب إليّ»[2] .

مع الملاحظة بأن الطبري نفسه يروي في الصفحة ٢٣٧/ ٤ ما يفيد بأن سعداً والزبير ، فضّلا عثمان .

وجاء في كتاب عبقرية الإمام لعباس محمود العقاد : « . . . . وقيل إنه أنس من الزبير وسعد بن أبي وقاص ميلاً موقوناً إلى علي وانحرافاً موقوناً عن عثمان ، فسارع إلى المنبر وبايع عثمان وجاراه الحاضرون مخافة الفتنة والشقاق . وكان عبد الرحمن بن عوف صهراً لعثمان ، لأنه زوج أخته لأمه أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط . . . »[3] .

ويقال ، إن عبد الرحمن بن عوف ، قد ندم فيما بعد ، على توليته عثمان بعد أن عاتبه بعض الصحابة على ذلك .

« نقم الناس على عثمان في أمور . . (منها) انه قال عن عبد الرحمن بن عوف إنه منافق لما بلغه أنه ندم على توليته إياه لما عاتبه بعض الصحابة على توليته ، فلما بلغت كلمته عبد الرحمن حلف أنه لا يكلمه حتى يموت»[4] .

---

(١) حسن إبراهيم حسن ، زعماء الإسلام ، ص ٦١ .
(٢) تاريخ الطبري ، ج٤ ، ص ٢٣٢ .
(٣) عباس محمود العقاد ، عبقرية الإمام ، ص ١٤٢ .
(٤) محمد أسعد طلس ، تاريخ العرب ، ج ٣ ، ص ١٩٥ ـ ١٩٧ .

يقول حسنين كروم : « وفي حقيقة الأمر فقد كان ضياع الخلافة من علي وذهابها إلى عثمان يعتبر ظلماً تاريخياً فادحاً لم يقع على عليّ فقط ، وإنّما لأن الشخص الأكفأ والأجدر لم يتول السلطة . . »[1] .

مع الملاحظة بأنه ينسب إلى عمر ، قوله : « لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً استخلفته ، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً استخلفته »[2] . وفي طبقات إبن سعد : « قال عمر بن الخطاب : لو أدركت معاذ بن حبل ، فاستخلفته ، فسألني ربي عنه ، لقلت يا ربي ! سمعت نبيّك يقول : إن العلماء إذا اجتمعوا يوم القيامة كان معاذ بين أيديهم قذفة حجر»[3] . وأيضاً « لو أدركت أبا عبيد الله بن الجراح لاستخلفته وما شاورت ، فإن سئلت عنه قلت : استخلفت أمين الله ، وأمين رسوله»[4] .

وعن عمر قوله أيضاً ، في معرض ذكر عثمان واستخلافه : « فوالله لو فعلت ـ يعني لو استخلفته ـ لجعل بني أبي معيط على رقاب الناس يعملون فيهم بمعصية الله . والله لو فعلت لفعل . ولو فعل لفعلوه ، فوثب الناس عليه فقتلوه»[5] .

وهذا معناه ، أن عمر بن الخطاب ، حدّد الأشخاص الذين يمكنهم أن يختاروا الخليفة من بعده ، كما حدّد أو عيّن الذين يمكنهم أن يترشحوا لهذا المنصب .

ويذهب البعض في تفسير ذلك ، مذهباً مفاده ، أن عمر كان يريد في قرارة نفسه أن يخلفه عثمان ، ولكنه لم يكن بوسعه التصريح بذلك ، لأنه كان يعلم بأن

---

(١) كتاب : علي بن أبي طالب ، نظرة عصرية جديدة ، ص ٧٤ .
(٢) تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٢٧ وتاريخ ابن الأثير ، ج ٤ ، ص ٦٥ .
(٣) ج ٣ ، ص ٥٩٠ .
(٤) المرجع نفسه ، ج ٣ ، ص ٤١٣ .
(٥) أبو الأعلى المودودي ، الخلافة والملك ، ص ٦٠ (نقلاً عن ابن عبد البر ، الاستيعاب، ج٢ ، ص ٤٦٧) .

هوى المسلمين مع عليّ ، فقام بهذا « المخرج » حتى يضمن انتقال الخلافة إلى عثمان ، لا سيما إذا علمنا مدى الصلة التي تجمع أكثرية أعضاء الشورى بعثمان .

« كان التدبير محكماً لأن يأتي عثمان ولكن مداورة . وسبب هذه المداورة أنه لم يكن من السهل مواجهة الرأي العام الإسلامي بترشيح عثمان رأساً مع وجود عليّ . فكان لا بد من هذا الأسلوب ومن هذه المداورة للتدرج بالأمر وهو ما كان . . وهذا لا يطعن في إسلام أعضاء مجلس الشورى ، فكلهم من ذوي البلاء الحسن في الإسلام ، ولكن وضعهم الطبقي ومصالحهم تجعل لهم مفهوماً خاصاً للعدل الاجتماعي يختلف مع ما يدعو إليه عليّ . . ولا شك أن تشكيل مجلس الشورى بصورته هذه تم عن قصد وتبصر من جانب عمر . . . »[1] .

« هذا الشكل الذي اختاره عمر قد دبر بحذق ومهارة ليفلت الأمر من يد الحزب الهاشمي . . إن عمر قد جعل الفوز للجانب الذي فيه عبد الرحمن (بن عوف)، والجانب الذي فيه عبد الرحمن سيكتب له الفوز حتماً ، وقد قال علي لعمه العباس موضحاً ذلك : « . . . ذهبت منا والله . فيقول له العباس : كيف علمت ؟ فقال : ألا تسمعه يقول : كونوا في الجانب الذي فيه عبد الرحمن ، لأن سعداً (ابن أبي وقاص) لا يخالف ابن عمه ، وعبد الرحمن نظير عثمان وهو صهره ، فإذا اجتمع هؤلاء ، فلو أن الرجلين الباقيين (طلحة والزبير) كانا معي لم يغنيا عني شيئاً مع أني لست أرجو إلا أحدهما . . ولما . . أعلن عبد الرحمن أنه يبايع علياً على أن يعمل بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر (رض) أبى عليّ عليه ذلك ، وقال : « بل على كتاب الله وسنة رسوله واجتهاد رأيي » وما ذلك إلا لأنه رأى ألا يقيد نفسه بسوابق قد لا تصلح لزمانه الذي هو فيه ، وقد لا تساير التطورات الاجتماعية التي كانت تطرأ على المجتمع الإسلامي بسرعة نتيجة حركات الفتح وانتشار الدعوة الإسلامية ، فما كان من عبد الرحمن إلا أن عرض شروطه على عثمان فقبل بها وتمت البيعة لعثمان ، وصدقت نبؤة علي . والذي نرجحه الآن

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ، ج ١ ، ط ٢ ، ص ٩٢ ، ٩٤ ، مادة « ما سمي بالشورى » .

أن عبد الرحمن كان على علم من أن علياً سيرفض المنصب بهذا الشرط لأنه لم يكن يشجع بعض التصرفات التي تمت في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر ، كما كان يرى من الواجب عزل بعض الولاة عن الأمصار الاسلامية . . »[1] .

وخلافة علي بن أبي طالب وإن جاءته من جمهور الصحابة ، من المهاجرين والأنصار ، ومبايعة عامة المسلمين .

- « ولم يأت خليفة - من قبل ولا بعدُ - بمثل الكثرة العددية التي جاء بها الإمام علي إلى الخلافة . لقد بايعته وفود من البلاد الإسلامية إتفق أنها كانت يومذاك (يوم مقتل عثمان) في المدينة »[2] .

« وكانت بيعة علي مثالية وإن كانت قد أدت إلى الفتنة المعروفة بين المسلمين»[3] .

« بايع علي : طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعمار بن ياسر وأسامة بن زيد وسهل بن حنيف وأبو أيوب الأنصاري ومحمد بن سلمة وزيد بن ثابت وخزيمة بن ثابت وجميع من كان بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم . . »[4] .

« . . . فاجتمع الناس في المسجد النبوي وبايعه (لعلي) كل المهاجرين والأنصار[5] .

---

(١) محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، ص ٥٤ - ٥٥ .
(٢) عمر فروخ ، تجديد التاريخ ، ص ١٤٤ .
(٣) حسن سعفان ، أساطين الفكر السياسي ، ص ١٨٠ .
(٤) ابن سعد ، الطبقات ، ج ٣، ص ٢٠ .
(٥) أبو الأعلى المودودي ، الخلافة والملك ، ص ٧٥ .

« وقد رأى المهاجرون والأنصار أن لا بد مما ليس منه بد . وأدار كل منهم الأمر بينه وبين نفسه وبين من استطاع أن يلقى من أصحابه . فإذا هم يميلون إلى علي . . وحاول علي أن يمتنع فلم يجد إلى الإمتناع سبيلاً . . وجلس للبيعة على منبر النبي كما جلس الخلفاء من قبله ، وأقبل الناس فبايعوه . . . »[1] ـ

إلا أنها جوبهت بإعراض بعض الصحابة ، ومنهم على ما يروي الطبري والمسعودي وابن الأثير : عبد الله بن عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت وسعد بن أبي وقاص (عكس ما يرى ابن سعد في طبقاته ، ٣/ ٢٠ بالنسبة إلى سعد) وكعب بن مالك ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد الخدري ومحمد بن مسلمة والنعمان بن بشير وقدامة بن مظعون وزيد بن ثابت ورافع بن خديج وأسامة بن زيد وفضالة بن عبيد وعبد الله بن سلام والمغيرة بن شعبة وصهيب بن سنان وكعب بن عجرةوسعيد بن العاص ومروان بن الحكم والوليد بن عقبة . .[2] .

يقول طه حسين في كتابه، الفتنة الكبرى، «وقد يقال إن القوم. . إنما كانوا يريدون أن يُختار الخليفة عن مشورة بين المسلمين ، وكانوا يكرهون أن يفرض الثائرون بعثمان عليهم إماماً بعينه . ولكن أبا بكر لم يبايع بالخلافة عن مشورة من المسلمين ، وإنما كانت بيعته فلتة، وقى الله المسلمين شرها كما قال عمر ، كما أن عمر نفسه لم يبايع عن مشورة ، من المسلمين وإنما عهد إليه أبو بكر ، فأمضى المسلمون عهده ثقة منهم بالشيخين وحباً منهم لهما . ولم تكن الشورى التي تمت بها خلافة عثمان مقنعة ولا مجزئة ، فقد اختص عمر بها ستة من قريش على أن يختاروا واحداً منهم ، فاختاروا عثمان . . »[3] .

---

(١) طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ج ٢ (ط ١٩٦١) ص ٨ ـ ٩ .
(٢) انظر ، تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٠ وكذلك ، الكامل في التاريخ لابن الأثير ، ج ٣ ص١٩١ ومروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي ، ج ٢ ، ص ٣٥٣ .
(٣) ج ٢ ص ٣١ ـ ٣٢ .

نستخلص من كل هذا ، بأن الاستقراء التاريخي زمن الرسول والخلفاء الراشدين ، للشورى ، لا يوضحها لنا بصورة حاسمة ، لأنه لا يعطينا عنها صورة معينة أو واحدة . فالوقائع التاريخية التي يبدو أنها ذات صلة بالشورى ، ليست متشابهة ، ولم تكن تجري على وتيرة واحدة ؛ وقد يكون لما بينها من التناقض - ولو في الظاهر على الأقل - ما يقبل في تفسيرها وتعليلها ، وجهات النظر المختلفة .

ولذا ، فقد يكون من المناسب لدراسة مسألة الشورى أو معالجتها ، النظر إليها ، لا من الوجهة التاريخية البحتة ، وإنما من الوجهة الفقهية الشرعية واللغوية ، دون إهمال الواقع التاريخي لها، عسى أن تتوضح لنا بذلك طبيعتها وحصيلتها ، وإن يبدو أن هذه المسألة كانت وما تزال محل خلاف كبير بين العلماء المسلمين .

وهكذا ، سنرى رأي الفقه في الشورى ، من خلال الرؤية الفقهية لطبيعتها : هل هي واجبة أم غير واجبة - مندوبة أو مستحبة - ؟ وكذلك من خلال محصلتها أو نتيجتها : هل هي ملزمة للإمام أو الحاكم أم غير ملزمة ؟ وإذا كانت ملزمة ، ما هو مبدأ الإلزام فيها ؟ هل هو الإجماع أم الأغلبية ؟ ثم من هم أهل الشورى هؤلاء ؟ وكيف يتم اختيارهم ؟

المبحث الرابع

الشورى: هل هي واجبة على الحاكم أم غير واجبة؟

أولا : أدلة العلماء القائلين بأن الشورى واجبة

ثانيا أدلة العلماء القائلين بأن الشورى مندوبة .

لقد اختلف العلماء فيما بينهم حول طبيعة الشورى : إن كانت واجبة على الإمام أو الحاكم أم مندوبة (مستحبة) ، وانقسموا في ذلك ، فريقين :

فريق يرى أنها واجبة ، وهو رأي بعض العلماء الأوائل ، مثل : أبو بكر الجصّاص (ت : ٣٧٠ هـ) حيث يرى أننا « مأمورون بالشورى »[١] ؛ وفخر الدين الرازي (ت : ٦٦٠ هـ) حيث يرى « أن الرسول ﷺ كان مأموراً بالمشاورة »[٢] ؛ فضلاً عن رأي العلماء المعاصرين بعامة ، اليوم ، مثل : محمد عبده ومحمد رشيد رضا الخ .

وفريق يرى أنها مندوبة أو مستحبة ، وهو رأي عامة السلف .

وعلماء كلا الفريقين ، سواء منهم الذين يقولون بأن الشورى واجبة ، أو الذين يقولون بأنها مندوبة ، يستدلون على قولهم بالوجوب أو الندب (الاستحباب) بشواهد من القرآن والسنة ، وبأمثلة يوردونها من صدر الإسلام .

---

(١) أحكام القرآن ، ص ٣٨٦ .
(٢) مفاتيح الغيب ، ص ٩ ـ ٦٧ .

أولا أدلة العلماء القائلين بأن الشورى واجبة

الأدلة القرآنية



يستند القائلون ـ مثل: أبو بكر الجصّاص وفخر الدين الرازي وابن جرير الطبري وابن كثير وابن تيمية ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا الخ ـ بأن الشورى واجبة ، إلى الآيات ٣٦ ـ ٣٨ من سورة الشورى (مكية).

﴿ فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش ، وإذا غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾.

وهم يقولون في تفسيرها ، إن الله تعالى يبين فيها الصفات الجوهرية أو الأساسية التي تميز المؤمنين عن غيرهم . وقد ذكر من بين هذه الصفات الأساسية : « الشورى » ، بقوله : « وأمرهم شورى بينهم » . وقد أورد الله تعالى صفة الشورى هذه ، بصيغة الجملة الاسمية الخبرية، التي يفيد معناها الثبوت واللزوم[1] .

فضلاً عن أن ذكر الله للشورى بعد الصلاة مباشرة ، وهي عماد الإسلام ، وصفة ملازمة أيضاً للمسلمين المؤمنين ، وإيرادها قبل صفة الزكاة ، دليل كبير على وجوبها .

وهذا يعني أن الصلاة إذا كانت فريضة عبادية واجبة ، والزكاة فريضة مالية واجبة ، فإن الشورى فريضة سياسية واجبة ، أيضاً .

---

(١) انظر ، تفسير ابن كثير ، ص ٤ ـ ١٢٦ وكذلك ، محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، ص ٣٣٤ .

« . . . في الكتاب الكريم سورة عرفت باسم سورة الشورى . وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التي قررت « الشورى » عنصراً من عناصر الشخصية الايمانية الحقة »[1] .

« (و) في هذا أمر ملزم للمسلمين بالشورى في أمورهم ، حيث اقترن قوله تعالى بركنين من أركان الدين وتوسطهما . . فكان حكم الشورى حكمها من حيث الوجوب والإلزام . فالآية جبر يراد بها الأمر والإلزام»[2] .

ويقول (الشيخ) **عبد الوهاب خلاف** في كتابه، **السياسة الشرعية** : «إن الله سبحانه وتعالى جعل أمر المسلمين شورى بينهم وساق وصفهم بهذا مساق الأوصاف الثابتة والسجايا اللازمة كأنه شأن الإسلام ومن مقتضياته»[3] .

كما يرى **سيد قطب** في كتابه، **في ظلال القرآن**، أن من خصائص المسلمين المؤمنين ـ سواء كانوا يؤلفون جماعة لم تقم لهم دولة بعد أو كانوا يؤلفون دولة قائمة بالفعل ـ الشورى فيما بينهم ، لأن الشورى كالصلاة بالنسبة للمسلم المؤمن . فإذا كان لا يمكن للمسلم المؤمن أن يترك الصلاة ، فكذلك لا يمكن له أن يترك العمل بالشورى وبخاصة في الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة[4] .

ويرد على هذا الرأي ، بأن هذه الآية : « . . . وأمرهم شورى بينهم . . » التي يستدل بها بعض العلماء ، لتقرير وجوب الشورى ، آية خاصة بفئة من المسلمين ، وهم **الأنصار** ، وقد نزلت بحقهم . ذلك أنهم كانوا قبل قدوم النبي إليهم في المدينة ، يجتمعون في دار أبي أيوب الأنصاري ويتشاورون في كل أمر يزمعون عليه ، وبخاصة لنصرة النبي ، فمدحهم الله على ذلك ـ أي على هذه الصفة ـ .

---

(١) محمود شلتوت ، الإسلام ، عقيدة وشريعة ، ص ٤٠٩ .
(٢) عبد الكريم الخطيب ، مجلة الوعي الإسلامي ، عدد ٦٩ ، ١٩٧٠ ، ص ٧٣ .
(٣) ص ٢٦ .
(٤) ص ٥ / ٢٢٩ .

فضلاً عن أن قول الله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ ، لا شيء فيه يدل على الوجوب ، لأنه مجرد قول يمدح صفة موجودة في المؤمنين أو ملازمة لهم ، ولا يستتبع ، حتى ولو كانت هذه الصفة ملازمة للمؤمنين ، أكثر من القول ، بأن الشورى مندوبة ، وأن هذا القول يدل على الندب أكثر منه على الوجوب ؛ ناهيك عن أن ذكر الشورى بين واجبين لا يستلزم بالضرورة وجوبها ، لكونها مندوبة .

ويرد على هذا الرد ، بأنه على فرض أن هذه الآية خاصة بالأنصار ، لأنها قد نزلت بحقهم ، فإن علماء الأصول قد قرروا أن العبرة تكون لعموم اللفظ وليس لخصوص السبب ، وبخاصة عندما لا يكون هناك أي تأثير لخصوصية السبب ، كما هو في هذه الآية . وإذاً فهذه الآية تشمل كل المسلمين على حدّ سواء : المهاجرون منهم والأنصار .

ثم إن مدح الله للمؤمنين العاملين بالشورى ، يعطيها معنى الصفة المرغوبة والمطلوبة على الدوام في الأمة الاسلامية ، وبالتالي صفة الالزام والوجوبية .

٢ ـ يستند القائلون بوجوب الشورى ، إلى نص صريح في القرآن ، ورد في الآية ١٥٩ من سورة آل عمران (مدينية) .

﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله . إن الله يحب المتوكلين﴾ .

وأمر هذه الآية بنظرهم التي نزلت بعد « وقعة أحد » والظروف المحيطة بها ، تؤكد كلها وجوب الشورى وإلزاميتها على الحاكم .

لقد استشار الرسول المسلمين في شأن البقاء في المدينة ، بانتظار مجيء عدوهم ـ وكان هذا رأيه ـ أو الخروج إليه . فأشار غالبية المسلمين عليه بالخروج إلى عدوهم ، فنزل عند رأيهم . وفي خلال المعركة ، خالف فريق الرماة منهم ، أمره بالبقاء حيث هم في مراكزهم ، مهما حدث أو حصل إبّان المعركة ، مما ترتب

عن ذلك جرح النبي نفسه وهزيمة المسلمين ، بعد أن كادوا قد بلغوا النصر . فغضب النبي لذلك ، فنزلت هذه الآية التي تأمره بالعفو عن المخالفين لإرادته وبالاستمرار في مشاورة المسلمين . وهذا يعني وجوب المشاورة مهما كان ومهما ترتب عنها .

وهكذا يرى محمد رشيد رضا ـ مثلاً ـ في الآية : « وأمرهم شورى بينهم » وكذلك في الآية « وشاورهم في الأمر » ، دليلاً على وجوب الشورى . فالآية الأولى التي جاءت بصيغة الخبر تؤكد فرضها حتماً كما في الأساليب البليغة للعربية ، ولها أكثر من مثيل في القرآن كآية « والمطلقات يتربّصْن بأنفسهن ثلاثة قروء » (٢٢٨ من سورة البقرة) .

والآية الثانية تؤكد الوجوب صراحة .

وقد رُدّ على هذا الرأي ، من ثلاثة وجوه :



الوجه الأول

يرى معظم المفسرين بأن قول الله تعالى : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ ليس من نوع الأمر الواجب ، وإنما مرده إلى الندب ، وذلك لأن النبيﷺ المؤيد بالوحي من قبل الله عزّ وجلّ ، ليس بحاجة إلى الشورى ، وقد أغناه الله عنها بتسديد خطاه وتوفيقه للصواب . وهم يعللون أسباب نزول هذه الآية بقولهم :

١ ـ إنها للإستحباب واستجلاب قلوب المسلمين عن طريق إظهار التقدير لآرائهم واحترامهم(١) . وهم يؤيدون رأيهم هذا ، بالقول : إن النبيﷺ أمر بأن تستشار الفتاة في تزويج نفسها ، « البكر تستأمر في نفسها » . وهذا ليس إلا نوعاً من الترفق بها والتودد إليها . فضلاً عن أن إبراهيم الخليل شاور إبنه ، في أمر الله

---

(١) أنظر ، مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي، ٢٤/ ٥٨ وكذلك ، الكشاف للزمخشري ، ١/ ٤٣٢ وتفسير ابن كثير ١/ ٢٠ والدرّ المنثور للسيوطي ٤/ ٩٠ وروح المعاني للألوسي ٤/ ١٠٦

تعالى له ، بذبحه ، مع أنه مزمع على تنفيذ أمر الله فيه ، سواء وافق ابنه أم لم يوافق[1] .

٢ ـ لكي يعلم النبي مدى إيمان المسلمين به وتفانيهم في سبيله[2] .

٣ ـ لكي يقتدي المسلمون بعد النبي بصنيعه ويصير سنة متبعة[3] .

ويردّ على هذا الرد ، بأن الآية المذكورة : « وشاورهم في الأمر » ، تدلُّ على وجوب الشورى ، لأنها قد نزلت بعد غزوة أحد ، وفي وقت بالغ الحرج للمسلمين ، ولا يجوز العدول فيها من الوجوب إلى الندب ، إلا لدليل مانع ، وهو غير موجود .

« لقد جاء هذا النص (أي الآية) عقب وقوع نتائج للشورى تبدو في ظاهرها خطيرة مريرة ! . . ولقد كان من حق القيادة النبوية أن تنبذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة أمام ما أحدثته من انقسام في الصفوف في أحرج الظروف . . ولكن الإسلام كان ينشىء أمة ، ويربيها ، ويعدها لقيادة البشرية ، وكان الله يعلم أن خير وسيلة لتربية الأمم وإعدادها للقيادة الرشيدة أن تربى بالشورى ، وأن تدرب على حمل التبعة وأن تخطىء لتعرف كيف تصحح خطأها ، فهي لا تتعلم الصواب إلا إذا زاولت الخطأ ، والخسائر لا تهم إذا كانت الحصيلة هي إنشاء الأمة المدربة . . »[4] .

٢ ـ إن القول بأن الرسول ليس بحاجة إلى الشورى لأنه مؤيد بالوحي ، غير صحيح على وجه الإطلاق . والصحيح هو أن الرسول ليس بحاجة إلى الشورى في الأمور التي فيها وحي أو إلهام فقط . أما في الأمور الدنيوية التي لا وحي فيها ، فهو

---

(١) تفسير الرازي ، ٩ / ٦٧ .
(٢) المرجع نفسه ٩/ ٦٦ . أنظر كذلك ، مجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٤٣ والكشاف للزمخشري ١/ ٤٣٢ وروح المعاني ٤/ ١٠١ .
(٣) الدر المنثور للسيوطي ٢٠/ ٩٠ وزاد المسير في علم التفسير لعبد الرحمن بن الجوزي ٢/ ٤٨٨ .
(٤) سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مجلد ٢ ، ج ٤ ، ص ١١٩ .

مجرد إنسان ، يصيب ويخطىء . والقرآن يشير إلى ذلك في بعض آياته ويبين بأن النبي كان يخطىء .

﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد﴾[1] .

﴿ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾[2] .

﴿عبس وتولى . إن جاءه الأعمى . .﴾[3] .

﴿عبس ثم نظر . ثم عبس وبسر . ثم أدبر واستكبر . .﴾[4] .

فضلاً عن أنه إذا صح أن النبي مؤيد بالوحي ولا يخطىء ، فماذا عن خلفائه من بعده ؟ إن الشورى وردت في القرآن ؛ ويجب النظر إليها على وجه العموم لا الخصوص أو التخصيص فقط في حق النبي .

« ولو كان وجود القيادة الراشدة يمنع الشورى ويحل للقيادة أن تستقل بالأمر . . لكان وجود محمد رسول الله ـ ﷺ ـ ومعه الوحي الإلهي . . لم يلغ هذا الحق ، لأن الله سبحانه يعلم أن لا بد من مزاولة مبدأ الشورى في أخطر الشؤون ومهما تكن النتائج . ومن هنا جاء هذا الأمر الإلهي . . في هذا الوقت ـ يوم أحد ـ ليقرر المبدأ . . . وليثبت هذا القرار في حياة الأمة المسلمة . . لأن وجود الأمة الراشدة مرهون بهذا المبدأ[5] .

٣ ـ إن القول بأن مشاورة الرسول لأصحابه ، إنما كان من قبيل التقدير لهم واحترامهم ، تودداً إليهم واستجلاباً لقلوبهم ، لا ينفي الوجوب ، بل يمكن القول إنه يؤكده .

---

(١) سورة الكهف ، آية ١١٠ وكذلك سورة فصلت ، آية ٦ .
(٢) سورة الإسراء ، آية ٩٣ .
(٣) سورة عبس ، آية ١ .
(٤) سورة المدثر ، آية ٢٢ .
(٥) سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مجلد ٢ ، ج ٤ ، ص ١١٩ .

وهكذا ، يرى الجصاص (أبي بكر بن أحمد) بأن مشاورة النبي للمسلمين ، لم تكن إلا في سبيل معرفة آرائهم والاستفادة مما عندهم . كما يرى الرازي (فخر الدين) في تفسيره « إنه عليه السلام وإن كان أكمل الناس عقلاً إلا أن علوم الخلق متناهية ، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله ، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا ، فإنه عليه السلام قال : « أنتم أعرف بأمور دنياكم »[1] .

وفي هذا الصدد ، يؤكد أحد العلماء المعاصرين، قائلاً: «وما كان إيجاب الشورى عليه ﷺ لمجرد تطييب خواطر أصحابه الذين ألفوا قبل الإسلام أن يكون لهم رأي في الحكم ، ولا لتعظيم أقدارهم ، ولا لسن الشورى للأمة فحسب ، بل للاستفادة برأيهم في تعرف حكم ما لا نص فيه»[2] .

٤ ـ إن القول بأن الأمر في « وشاورهم في الأمر » ، يفيد الندب أو الاستحباب ، لا الوجوب ، قياساً على قول الرسول ﷺ : « والبكر تستأمر في نفسها » ـ وذلك لتطييب نفسها ـ فلو أبت ، جاز للأب أن يكرهها على الزواج ، قول مرفوض ومردود عليه ، بأنه قياس غير صحيح أو قياس مع الفارق . لأن المقيس وهو : الشورى ، أمر عام؛ والمقيس عليه: البكر ، أمر خاص . ناهيك عن أن حكم المقيس عليه ليس محل اتفاق بل محل اختلاف بين الفقهاء . ثم إن تطبيق الرسول للشورى هو بمثابة الدليل على وجوبها لا على الندب .

الوجه الثاني :

إن الأمر في الآية: « وشاورهم في الأمر » ، خاص بالرسول ﷺ . والاستدلال بها على الوجوب المطلق أو العام ، يعني أنها غير خاصة برسول الله ، وموجهة إلى كافة الأمة . وهذا محل خلاف عند علماء الأصول[3] .

---

(١) التفسير الكبير للرازي ، ٩/ ٦٦ .

(٢) الشيخ) رزق الزلباني ، مجلة الأزهر ، ج ١٨ ، ١٣٦٦ هـ (السياسة الدستورية الشرعية) .

(٣) انظر . نيل الأوطار للشوكاني ، ٧ / ٢٣٩ .

ويرد على هذا الوجه :

١ ـ أنه لا دليل قاطع على أن هذه الآية موجهة إلى النبي فقط أو خاصة به .

٢ ـ إن الراجح عند علماء الأصول ، هو أن الخطاب الموجه إلى النبي والمتضمن تشريعاً ما ، هو خطاب موجه لكافة المسلمين ، إلاّ ما قام الدليل على خصوصيته بالنبي فقط . فقول الله تعالى : ﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ﴾ ، ليس خطاباً خاصاً بالنبي فقط ، ولو كان كذلك ، لقال الله تعالى : « إذا طلقت النساء فطلقهن»[1] .

٣ ـ لا شك أن الآية التي أشارت على النبي بوجوب المشاورة ، قد نزلت بصفة كون النبي قائداً ورئيساً للمسلمين . وبما أن الحكم مرتبط دائماً بعلته أو سببه ، فهذا يعني أن الحكم ، هنا ، في الآية المذكورة ، « وشاورهم في الأمر » ، وهو « أي الحكم » وجوب المشاورة ، مرتبط بسببه أو علته ، وهو كون الموجه إليه الخطاب هو رئيس المسلمين وإمامهم وقائدهم . وعلى هذا ، فإن خليفة النبي على المسلمين ، يكون ملزماً بإقامة الشورى ، لأنه عندما تتحقق العلة ، وجب قيام الحكم أو تحققه .

الوجه الثالث

وهو رأي ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) صاحب المذهب الظاهري في الفقه ، الذي يحمل المعنى في الآية : « وشاورهم في الأمر » ، على الندب لا الوجوب ، فيقول : « نسأل من زعم لزوم المشاورة . . فإن قالوا . . لا يصح شيء من الشرع إلا بمشاورتهم كلهم أتوا بالمحال وإن قالوا يصح بمشاورة البعض ، قلنا : فماذا البعض ؟ وكم حدّه» ؟[2] .

---

(١) انظر ، (الشيخ) محمد أبو النور زهير ، أصول الفقه ، ج٢ ، ص ٢١٨ ـ ٢١٩ .

(٢) (عن) صلاح الدين دبوس ، الخليفة : توليته وعزله ، ص ٢٢١ (نقلاً عن مختصر إبطال القياس لابن حزم) .

ويرد على رأي ابن حزم هذا، الذي يستند إليه الرافضون للزوم المشاورة على الحاكم، بأن كلامه المساق هنا، مقصود به أمور الشرع، ولا مشاورة في أمور الدين أو الشرع، لأن الله تعالى لم يأمر نبيه المشاورة فيها. وما يدلّل على هذا، قول ابن حزم نفسه في كتابه: **الأحكام في أصول الإحكام**: «فصح يقيناً أنه لم يجعل الله قط إلى الصحابة تحريماً ولا تحليلاً، فقد صح أنه لم يأمره الله تعالى قط بمشورتهم في شيء من الدين، وصحّ يقيناً أن الذي أمره الله تعالى بمشاورتهم فيه.. إنما هو ما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط»[1].

وإذن، فإن تحديد من يشاورهم النبي، وهل هم الكل أو البعض، لم يعد مطروحاً. ويكفي في ذلك، أي في الأمور الدنيوية القابلة للشورى، مشاورة الرسول لصحابته الحاضرين[2].



(١) تحقيق احمد محمد شاكر، ص ٧٧٠.
(٢) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٦٤.



ثانياً   أدلة العلماء القائلين بأن الشورى مندوبة .



وهم كما سبق وقلنا : عامة الفقهاء من الأوائل أو السلف ، مثل : الشافعي والغزالي وابن حزم وابن قيّم الجوزية والماوردي الخ . . .

ولذا ، فالملاحظ ، بأن جمهور الفقهاء ، عندما تكلموا على الأمور الواجبة في الشريعة ، لم يدرجوا الشورى من بينها ، وإنما أشاروا إليها وتكلموا عليها في البحث المتعلق «بآداب القاضي» ، وإذا ما كان عليه واجب المشاورة أم لا ؟ وقد توصلوا من خلال ذلك إلى استنتاج عدم وجوب المشاورة على الخليفة أو الإمام ، وذلك بحكم كونه إماماً ومجتهداً . فإذا كان الإمام أعلى مرتبة من القاضي المجتهد الذي لا تجب عليه المشاورة ، فمن باب أولى ، ألاّ تجب المشاورة على الإمام ، الذي يعتبر من أهل الإجتهاد ، وله القدرة على استنباط الأحكام ، نتيجة حيازته جميع شروط الإجتهاد ، التي أهلته أصلاً لهذا المنصب الخطير ، والذي لم يكن ليتبوأه لو لم يكن يتحلى بها أصلاً .

فضلاً عن أن الأصل في الإسلام ، هو عدم التكليف ، والإباحة ، إلا في حال الدليل على الوجوب ؛ ولما لم يكن هنالك دليل على وجوب الشورى ، فمعنى ذلك أنها مباحة .

ثم إن النبي ﷺ لم يشاور المسلمين في أمور كثيرة ، منها : صلح الحديبية ، مع أهميته في حياة المسلمين ؛ وكذلك قتال بني قريظة (اليهود) حيث أمر « بلالاً » أن يؤذن في الناس ، داعياً إياهم للمسير لقتالهم ، قبل الصلاة : « من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة . . »[1] . فضلاً عن أنه لم

---

(١) المرجع نفسه . ص ١٠٣

يشاور المسلمين في غزوة تبوك .

ويرد على هذا الرأي ، بأن المقارنة بين الخليفة والقاضي من حيث تحليهما كليهما بصفة الاجتهاد ، قياس مع الفارق ، وذلك لاختلاف طبيعة عمل كل منهما . ولا شك أن عمل الأول أكثر تنوعاً وشمولاً وإلزاماً . فضلاً عن أن علماء الأصول لم يتفقوا بعد على وجوب عدم مشاورة القاضي .

ثم إن الدليل على وجوب الشورى ، ظاهر في النص القرآني ، في الآية « وشاورهم في الأمر » . وإذا كان النبي لم يشاور أصحابه في صلح الحديبية ، فذلك لأن الأمر قد أصبح فيه وحياً . وإذا لم يشاور في قتال بني قريظة ، فذلك لأنه تلقى الوحي بواسطة جبريل الذي نقل إليه أمر الله تعالى بالمسير إليهم . « إن الله يأمرك يا محمد بالسير إلى بني قريظة ، فإني عامد إليهم فمزلزل بهم »[1] . وأما أنه غزا « تبوك » دون استشارة المسلمين ، فإنما تم ذلك أيضاً تنفيذاً لأمر الله تعالى :

﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق ، من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾[2] .

ومردّ ذلك إلى أن النبي ﷺ بعد أن فتح مكة وأخضع قريشاً ، كان لا بد له من أن يلتفت صوب الجوار من مكة . وكان أهل الجوار من أهل الكتاب ، وكانوا مصدر أذى للمسلمين . وكان أقربهم ، أهل تبوك . ولذا فقد عزم على غزوهم دون استشارة ، لأن الله قد أمره بذلك ، كما هو واضح في الآية . وما يؤيد ذلك ، هو أن النبي بعد أن أقام في تبوك أكثر من عشرة أيام ، دون أن يلقى حرباً من أحد ،

---

(١) جلال مظهر ، محمد رسول الله ، سيرته وأثره في الحضارة، ص ٢٤٥ .

(٢) سورة التوبة ، آية ٢٩ .

استشار المسلمين في متابعة المسير ، فقال عمر بن الخطاب : « إن كنت أمرت بالسير فسر » . فقال : « لو كنت أمرت بالسير لم أستشر » . وكان أن أشاروا عليه بالرجوع إلى المدينة ، فقفل عائداً إليها[1] .



(١) جلال مظهر ، المرجع نفسه ، ص ٣٦٣ - ٣٧١ .

المبحث الخامس

هل الشورى ملزمة في محصلتها أم غير ملزمة

أولاً أدلة العلماء القائلين بعدم إلزامية الشورى للحاكم .

ثانياً أدلة العلماء القائلين بأن الشورى ملزمة.

ثالثاً أدلة العلماء القائلين بأن الأمر في الشورى مرده إلى الأمة .

بعد أن عرضنا لوجهة نظر كلا الفريقين ، القائلين منهم : بوجوب المشاورة على الحاكم ؛ والقائلين بعدم الوجوب وإنما الاستحباب ؛ يواجهنا الآن ، السؤال الثاني المتعلق بمدى إلزامية الشورى للخليفة أو الحاكم أو عدم إلزاميتها ؟ بمعنى هل إن الخليفة أو الإمام أو الحاكم ملزم بالأخذ بالرأي المشور عليه أم لا ؟

ليس هنالك من جواب حاسم بهذا الصدد ، لأن المسألة لا تزال خلافية بين العلماء .

فبعضهم مثلاً ، ومنهم - بعض السلف وجمهور المعاصرين - يرى أن الإمام ملزم برأي أهل الشورى ، وعليه واجب تنفيذ ما يرونه حقاً ، وإذن فهي ملزمة .

والبعض الآخر - وهم جمهور علماء السلف وبعض المعاصرين - يرى أن الإمام مخيرّ في الأخذ بنتيجة الشورى أو رفضها، وذلك لأن الشورى ما هي إلا للإستنارة فقط بآراء الغير ، وعلى الأمة واجب السمع والطاعة له ما دام يعمل وفق رأيه واجتهاده ، وإذن فهي غير ملزمة وإنما « مُعْلِمة » بلغة الفقهاء .

والبعض الثالث - وهم بعض العلماء المعاصرين - يرى رأياً آخر ، يقوم على أن الأمر يعود للأمة في إلزام الحاكم أو الإمام بالانصياع إلى شور الأكثرية أو عدم الانصياع .

أولاً أدلة العلماء القائلين بعدم إلزامية الشورى للحاكم

١ ـ الأدلة القرآنية

٢ ـ الأدلة النبوية

٣ ـ الأدلة المستفادة من سيرة الخلفاء الراشدين .



١ ـ الأدلة القرآنية

يستند الفقهاء أو العلماء القائلون بأن الشورى غير ملزمة للإمام أو الحاكم، إلى المقطع الأخير من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران :

﴿ . . . ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله . إن الله يحب المتوكلين﴾ .

وهم يقولون في ذلك ، إن قول الله تعالى : « فإذا عزمت فتوكل على الله » ، يعني بأن الأمر متروك في نهاية المطاف ، إلى النبي ، إن شاء أن يأخذ بما أشير عليه ، كان له ذلك ، وإن شاء ألا يأخذ به ، لعدم اقتناعه ، فله أن يمضي فيما عزم عليه من رأي .

جاء في تفسير الطبري (إبن جرير) للآية : « فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك على ما أمرناك به وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها» . « فإذا عزمت على أي أمر جاءك مني أو أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك فامض على ما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك»[١] .

وجاء في زاد المسير لابن الجوزي : « ومعنى الكلام : (أي في الآية) فاذا عزمت على فعل شيء فتوكل على الله لا على المشاورة»[٢] .

وجاء في التفسير الكبير للرازي : « . . . إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا

---

(١) ج ٧ ص ٣٤٦ .
(٢) ج ٢ ص ٤٨٩ .

يجب أن يقع الاعتماد عليه ، بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله وتسديده وعصمته ، والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور» .

وفي تفسير القرآن المسمى بـ «السراج المنير» (للإمام) الشربيني : «إذا قطعت الأمر على إمضاء ما تريد بعد المشاورة فتوكل على الله ، أي ثق به لا بالمشاورة ، فليس التوكل إهمال التدبير بالكلية بل بمراعاة الأسباب مع تفويض الأمر إلى الله»[1] .

وفي تفسير «فتح القدير» (للإمام) الشوكاني (محمد بن علي) : «أي إذا عزمت عقب المشاورة على شيء واطمأنت به نفسك فتوكل على الله في فعل ذلك . وقيل : إن المعنى ، فاذا عزمت على أمر أن تمضي فيه ، فتوكل على الله لا على المشاورة»[2] .

وفي الكشاف للزمخشري «فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح ، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور»[3] .

وهذا يعني أن الاستشارة من قبل الإمام ، ما هي إلا بقصد الاستنارة أو الاستبيان فقط ، وليس رأي الجماعة المستشارة أو الأكثرية فيها ، بملزم له على الاطلاق .

(١) ج ١ ص ٢٦٠ .
(٢) ج ١ ص ٦٣٠ .
(٣) ج ١٠ ص ٤٣٢ .

ويرد على هذا الرأي ، بأن المدلول اللغوي لكلمة « عزم » ، وهو قطع الرأي على شيء ما وعدم التردد ، لا يفيد جواز مخالفة أهل الشورى ؛ كما أنه لا يفيد إلزامية الشورى . فالرأي المعزم عليه ، قد يكون رأي أهل الشورى أو رأي الإمام المخالف لهم . وكذلك فإن عبارة : « فتوكل على الله » ، لا تفيد عدم الالتزام بنتيجة الشورى أو عدم التوكل على مشورة أهل الشورى ، بل تعني فقط ، مدلولها الشرعي ، بالاعتماد على الله والاستعانة به رغم اتباع المشورة ، وذلك لأن التأييد أو العون والتسديد ، لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى ، وإلا وقعنا في الشرك .

« ولم يبين الله مستند هذا العزم والرأي الأخير الذي يكون عليه العزم ، هل هو رأي من استشارهم أم رأيه هو ؟ بل قال له « فإذا عزمت » أي على رأي ما ، ولم ينص ما هذا الرأي ؟ هل هو رأي الرسول نفسه بعد الشورى أو رأي من استشارهم ؟ ومن قال هنا إن العزم يكون على رأي الرسول الذي اختاره ، ولو كان هذا الرأي المخالف لرأي من استشارهم ، فقد تحكم في القرآن ، وقال فيه بغير علم ، وحمّل الآية ما لا تحمل . . »[1] .

« (فاذا عزمت) يعني على المشاورة (فتوكل على الله) أي فاستعن بالله في أمورك كلها . . والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله تعالى في جميع أموره وأن المشاورة لا تنافي التوكل »[2] .

وفي تفسير الرازي: « دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه كما يقول الجهال . وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافياً للأمر بالتوكل ، بل التوكل هو أن يراعي الإنسان الأسباب الظاهرة ، ولكن لا يعول بقلبه عليها ، بل يعول على عصمة الحق »[3] .

ولذا ، فإن المقطع الأخير من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران ، الذي يستند

(١) عبد الرحمن عبد الخالق ، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، ص ١٠٠ .
(٢) علاء الدين علي بن محمد البغدادي ، تفسير الخازن ، ج١ ، ص ٢٩٦ .
(٣) ج ٩ ص ٦٧ ـ ٦٨ .

إليه النافون لإلزامية المشورة ، لا يؤكد ما ذهبوا إليه ، بل يمكن القول : إن المعنى الأخير في الآية ، لا ينافي إلزامية المشورة ، وذلك من حيث أن حقيقة التوكل لا تعني عدم التبصر والاحتياط لتجنب الوقوع في الخطأ قدر الإمكان .

٢ ـ الأدلة النبوية

يستند العلماء القائلون بأن الشورى غير ملزمة للإمام أو الحاكم إلى أدلة يستقونها من السنة الفعلية، ومنها صلح الحديبية وأسرى بدر.

وهم يقولون إن الرسول ﷺ قد أمضى الصلح مع قريش بالرغم من معارضة المسلمين الشديدة له في أمور عدة ، منها :

١ ـ إصرارهم على أن يستهل عقد الصلح بعبارة : بسم الله الرحمن الرحيم ، وعدم استجابة النبي لطلبهم وموافقته لقريش على استبعاد هذه العبارة .

٢ ـ مخالفة المسلمين للنبي في أمره لهم ، بالحلق والنحر ، بعد إبرام الصلح ، وعدم الاستجابة لطلبه ، إلا بعدما رأوه يفعل ذلك . وفي هذا دليل واضح على مخالفة الرسول لرأي الأكثرية ، وعلى عدم إلزامية المشورة للحاكم أو الإمام.

وإذا ما رأى البعض ، بأن تصرف النبي ، إنما كان عن وحي ، نزل في سورة الفتح ، فالجواب على ذلك ، هو أن سورة الفتح ، نزلت بعد إبرام الصلح وعودة المسلمين من الحديبية إلى المدينة ، ولو نزل يوم الحديبية وحي في ذلك ، لما تجرأ أحد من المسلمين على منازعة النبي ، ولا سيما عمر بن الخطاب ، الذي جاءه غاضباً ومعترضاً على عقد الصلح ، فجابهه الرسول بقوله : « أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، ولن يضيعني » . وفي رواية أخرى : « إني رسول الله ولست أعصيه ، وهو ناصري » .

وإذا ما أصرّ البعض ، على أن الوحي قد نزل للنبي في شأن صلح الحديبية ، فمعنى ذلك أن الوحي ، قد نزل بمخالفة الأكثرية ، ودلل على عدم إلزامية المشورة ؛ وبهذا بيِّنة واضحة على عدم إلزامية المشورة[1] . والسؤال الذي يبقى والحال هذه ، هو : لماذا لم يصارح النبي إذاً ، المسلمين ، بحقيقة الأمر ، وبأن الوحي قد نزل عليه بشأن عقد الصلح ؟

وكذلك ، فإن النبي لم يأخذ يوم بدر ، بمشورة أصحابه ، ومن بينهم عمر بن الخطاب ، وكان أن استقل برأيه الذي سانده فيه أبو بكر الصديق . وبذلك فقد خالف رأي الأكثرية .

والآية ﴿ ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض . . . ﴾[2] .

التي نزلت مخطِّئة للنبي على ما ذهب إليه ، لا شيء فيها يشير إلى تخطئته ، لعدم أخذه برأي الأكثرية من أصحابه .

﴿ حقاً لقد نزلت آيات شديدة العتب على الرسول لعدم أخذه برأي الآخرين ، ولكن ذلك العتاب لم يكن لعدم أخذه برأي الأغلبية من أصحابه وإنما لأن رأيهم كان الأصلح . . . ﴾[3] .

ويرد على هذا ، بأن قبول الرسول للفداء من أسرى بدر ، إنما كان نتيجة رأي جمهور الصحابة لا رأي أبي بكر وحده أو استقلاله برأيه هو ، ولهذا أجاب عمر عند سؤاله له عما يبكيه وصاحبه بعد نزول الآية عليه : « للذي عرض عليّ أصحابك من أخذهم الفداء . . . »[4] .

---

(١) حسن هويدي ، الشورى في الإسلام ، ص ١٠ - ١٢ .
(٢) الأنفال ٦٧ . انظر أيضاً مثل هذه الآية : « يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى . . . » الأنفال ٧٠ . وكذلك ، « وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم » البقرة ٨٥ .
(٣) عبد الحميد متولي ، مبدأ الشورى في الاسلام ، ص ١٥ - ١٦ .
(٤) انظر ، تفسير الطبري ، ج ٧ ص ٣٧٥ وكذلك ، محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، ج ٢ ص ٩٩ - ١٠٠ .

٣ ـ الأدلة المستفادة من سيرة الخلفاء الراشدين

ومن الأدلة التي يستند إليها أيضاً القائلون بعدم إلزامية المشورة ، هو أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق ، قد خالف جمهور المسلمين ، بعدم إنفاذ جيش أسامة بن زيد إلى الشام لمحاربة الروم ؛ فضلاً عن رفضه لطلبهم ، تأمير غيره ، ممن هو أسنّ منه ، قائلاً : « والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله ﷺ ولو أن الطير تخطفنا والسباع من حول المدينة »[1] .

« قال بعض الأنصار لعمر قل له فليؤمر علينا غير أسامة ، فلما ذكر له ذلك قال ثكلتك أمك يا ابن الخطاب . . أؤمر غير أمير رسول الله ﷺ »[2] . « إستعمله رسول الله وتأمرني أن أنزعه »[3] .

« وهذا الحادث في وضوحه وصراحته وأهميته لا يحتاج إلى تعليق ، فهو شاهد بألفاظه وعباراته وتشبيهاته على عدم إلزامية الشورى . . . »[4] .

« إنه قد يقال إنه إعمال لأمر الرسول ﷺ وإتمام لما بدأ به . فأقول : قد يكون ذلك ، ولكن أبا بكر عندما أصر على إنفاذ ما بدأ به الرسول كان ذلك خلافاً لرأي الأكثرية التي كانت هم كبار الصحابة . وقد كان اعتراضهم في أول الأمر على

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير ، ج ٦ ص ٣٠٤ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٣٢٣ .

(٤) حسن هويدي ، الشورى في الإسلام ص ١٨ .

إنفاذ جيش أسامة . ثم وقع اعتراضهم على إمرة أسامة لهم . وهذا الموقف من أبي بكر بعدم اعتماد رأي الأكثرية ومخالفته لهم والأخذ برأيه ورأي الأقلية التي اتبعته ، يؤكد لنا بأن لولي الأمر أن ينفرد برأيه»[1] .

مع الإشارة إلى أن الاعتراض على إمرة أسامة على الجيش المرسل إلى الشام ، قد حصل على عهد النبي من قبل ، ومن لدن جمهور المسلمين ، ولم يستجب النبي لهم[2] قائلاً : « إن كنتم تطعنون في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل ، وأيم الله كان خليقاً للإمارة وإن ابنه من بعده لخليق للإمارة » .

وكذلك خالف أبو بكر ، المسلمين ، بعدم محاربة العرب المرتدين عن أداء الزكاة ، عندما سألوه ذلك ، لكي يتألفهم ، ويتمكن الإيمان من قلوبهم ، ثم يزكون بعد ذلك برضى منهم .

« علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل (الناس) حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ! » ؟ فقال أبو بكر : والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لأقاتلنهم على منعها . إن الزكاة حق المال ، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة . . . »[3] .

ويرد على هذا ، بأن حرب أهل الردة ، لم تكن موضوعاً للشورى يتصل بالاجتهاد ، بالنسبة إلى أبي بكر ، وإنما كانت من أمور الشريعة التي نصت عليها . « إن الزكاة حق المال » .

ويرد على هذا الرد ، بالقول : إنه لو كان هنالك نص قطعي لا خلاف عليه ، لما اختلف الصحابة حوله ، ولكانوا وقفوا إلى جانب أبي بكر ، ولكنّ الأمر

---

(١) محمود بابللي ، الشورى في الإسلام ، ص ٩٧ - ١٠٠ .
(٢) سيرة ابن هشام ، ج ٢ ، ص ٣٦٠ .
(٣) البداية والنهاية لابن كثير ، ج ٦ ، ص ٢١٣ ، وكذلك : تاريخ الخلفاء لابن قتيبة ، ص ١٧ .

يحتمل الإجتهاد ، وإذن كان موضوعاً للشورى ، وكان على أبي بكر أن يشاور فيه ويقبل نتيجة الشورى .

ويرد على هذا أيضاً ، بأن أبا بكر قد استطاع في النهاية إقناع المسلمين بوجهة نظره بمحاربة العرب المرتدين ، ولم يستبد برأيه - كما يدعي البعض - لأن لا حقّ شرعي له بذلك أصلاً .

« وربما استشهد بعضهم بموقف أبي بكر في حرب الردة واعتراض بعض الصحابة له في قتاله من نطق بالشهادتين . . وهذا استشهاد يرد في غير موضعه ، فقصة أبي بكر مع المرتدين ومانعي الزكاة لا تعني إلا أنه عرف الحق قبل عمر ثم ما لبث أن أقنع به صاحبه فأيد وجهه واتفقا جميعاً على تنفيذه »(1) .

« الزعم بأن أبا بكر ألزم المسلمين برأيه في حرب المرتدين باطل كل البطلان لأن أبا بكر لم يلزم المسلمين بشيء على غير إرادتهم ، ولكنه رأى قتال مانعي الزكاة وإن صلوا ، وخالفه في هذا جمهور المسلمين وناقشهم وأقنعهم بأن الزكاة أخت الصلاة ومن منع الزكاة كمن منع الصلاة »(2) .

كما أن الخليفة الثاني : عمر بن الخطاب ، طبق مبدأ « من أين لك هذا » : وقاسم بعض ولاته من كبار الصحابة - مثل : أبي هريرة وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص - الزيادة الكبيرة اللاشرعية التي طرأت على ثرواتهم بعد انتهاء ولايتهم ، وذلك دون مشورة أحد ؛ ولو كانت الشورى إلزامية ، لما حق له مثل ذلك التصرف .

ويرد على هذا ، بأن الشورى في القضايا الهامة أو العامة ، حقّ للأمة ، ولكن الأمور الخاصة أو الثانوية ، يمكن البت فيها من قبل رئيس الدولة أو الإمام ، لأنه لا يعقل أن تعرض كل الأمور : صغيرها وكبيرها على أهل الشورى ، لأن في ذلك تعطيلاً لمسيرة الحكم.

(1) (الشيخ) محمد الغزالي ، الإسلام والاستبداد السياسي ، ص ٥٧ .
(2) عبد الرحمن عبد الخالق ، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، ص ١٠١ .

هذا فضلاً عن أن الحكم أيام عثمان وعلي ، لم يكن شورياً ، ولم يأخذا بالشورى بوجه الإجمال ولا سيما عليّ .

مع الملاحظة أيضاً ، بأن النبي لم يكن يأخذ بمبدأ الأقلية أو الأكثرية في اتخاذ القرارات ، وإلا كان وضع لهذا المبدأ نظاماً معيناً ، يوضح فيه هذه الأكثرية . وبناء على هذا ، فإن الفقهاء لم يتعرضوا لمبدأ الأكثرية المُلزمة في الشورى ، وهو مبدأ حديث العهد ، وهو غير إسلامي . ولو كان مبدأ إسلامياً لتنبه الفقهاء إليه ووضعوا له قوانينه ونظمه ، كما هو الحال بالنسبة إلى بحوث الفقه المختلفة .

ويرد على هذا ، بأن مبدأ الأخذ بالأكثرية الذي تقوم عليه الديموقراطيات الحديثة ، معروف في الإسلام منذ عهوده الأولى . وقد تطرق الغزالي إليه في معرض بحثه فيما إذا بويع لإمامين ، وترجيحه انتخاب الذي حاز أكثر من غيره على رضى المسلمين . « الكثرة أقوى مسلك من مسالك الترجيح»[1] .

ويرى إبن تيمية ، أن أبا بكر إنما « صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة»[2] .

كما يرى الماوردي أنه « إذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين»[3] .

ثم إن علماء الأصول يقررون بعض المقولات الفقهية ، مثل : « الكثرة حجة » ، و« الأكثرية مدار الحكم عند فقدان الدليل » .

ولذا ، فإن لم يكن للفقهاء أبحاث في مبدأ الأكثرية ، فهذا لا يعني أن مبدأ الأكثرية والأقلية ، ليس من مبادىء الحكم في الإسلام .

فضلاً عن أن الإسلام لا ينظر إلى الكثرة على أنها معيار الصواب ، أو دليل

---

(١) الغزالي ، الرد على الباطنية ، ص ٦٣ .
(٢) ابن تيمية ، في منهاج السنة النبوية ، ج ١ ، ص ١٤١ .
(٣) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٩٨ .

قاطع أو راجح عليه، أو ميزان للحق والباطل[1]؛ حتى أن القرآن في كثير من آياته، يذهب إلى ذم الكثرة، ويصفها بالجهل:

﴿أكثر الناس لا يؤمنون﴾[2].

﴿ولكن أكثرهم يجهلون﴾[3].

﴿وإن كثيراً من الناس لفاسقون﴾[4].

﴿ولكن أكثر الناس لا يشكرون﴾[5].

﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[6].

﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً﴾[7].

﴿... وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم﴾[8].

﴿قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبتك كثرة الخبيث﴾[9].

وقد كان الفقهاء الأوائل يسمون العامة، بالغوغاء والجهلاء. فإبن عباس مثلاً، كان يقول عن العامة، إنهم ما اجتمعوا إلا وأضروا. وفي العصر الحاضر، رأى جمال الدين الأفغاني «أن الحقائق، ما ظهرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل قاومهم المجموع»[10].

---

(١) أنظر، عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ٧٨ وكذلك، أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص ٥٨.

(٢) سورة غافر ٥٩.

(٣) سورة الأنعام ١١١.

(٤) سورة المائدة، آية ٤٩

(٥) سورة غافر ٥٩.

(٦) سورة يوسف ٤٠.

(٧) سورة يونس ٣٦.

(٨) سورة ص ٢٤.

(٩) سورة المائدة ١٠٠.

(١٠) (عن) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام ص ٨٧ وكذلك، أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص ٥٨.

ويرد على هذا ، بالقول ، إن هذه الآيات أعلاه ، متعلقة بالأمم الضالة والكفار والمشركين ، وليس بالمسلمين ؛ والمتعلقة منها بالمسلمين ، إنما هي خاصة بشؤون العقيدة والآخرة والثواب والعقاب ، وليس بالشؤون الدنيوية التي يحتاجون فيها إلى التشاور .

«الكثرة المذمومة هنا هي كثرة الكفر والضلال لا مجموع الأمة وجمهور خيارها . فالأمة بمجموعها معصومة عن الخطأ ، (عن النبي ﷺ : لا تجتمع أمتي على خطأ) ، وجمهور الأمة أقرب إلى الصواب من القلة في الأمور التي لا نص فيها . فانظر كيف يستدل بالآيات في غير مواضعها وتنزل على غير أحكامها ومنازلها»[1] .



(١) عبد الرحمن عبد الخالق ، الشورى في ظل الحكم الإسلامي ص ١٠٦ .

ثانيا   أدلة العلماء القائلين بأن الشورى ملزمة

١ ـ الأدلة القرآنية
٢ ـ الأدلة النبوية
٣ ـ الأدلة المستفادة من سيرة الخلفاء الراشدين



١ ـ الأدلة القرآنية

يستند العلماء أو الفقهاء القائلون بأن الشورى ملزمة للحاكم ، إلى الآية ١٥٩ من سورة آل عمران : « وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله » ، التي نزلت برأيهم على النبي عقب معركة أحد ـ التي نزل فيها النبي كارهاً على حكم الأغلبية بالخروج من المدينة لملاقاة قريش ـ وانهزام المسلمين فيها ، لمخالفة الرماة منهم أمر النبي ، بعدم ترك أماكنهم مهما حصل أثناء المعركة ؛ وتفسيرهم ـ أي الفقهاء ـ لكلمة العزم ، بالأكثرية .

يقول محمد رشيد رضا : « فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى ، فتوكل على الله في إمضائه»[1] . « فإذا محص الرأي وظهر فانزل على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ»[2] .

ويرد على هذا ، بأن المعنى اللغوي لكلمة العزم ، هو التصميم والإمضاء ، وليس من معناها أبداً ، الأكثرية أو الأخذ بالأكثرية .

كما يستند العلماء القائلون بإلزامية الشورى ، إلى الآية ٣٨ من سورة الشورى . « وأمرهم شورى بينهم »، التي تفيد بنظرهم الثناء على الذين يكون أمرهم شورى بينهم ، والتي يفيد الخبر بذلك فيها ، على الوجوب ـ أي وجوب الشورى على المسلمين ـ والسير وفقاً لما تقرره الأكثرية .

ويرد على هذا ، بأن حمل الخبر على الوجوب ، في هذه الآية ، غير صحيح ، لأنه لا دليل في الآية على وجوب الأخذ بالأكثرية ؛ وغاية ما تشير إليه الآية ، هي

---

(١) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٢٠٥ .

(٢) عبد المنعم الجمال ، التفسير الفريد للقرآن المجيد ، ج١ ، ص ٤٥٠ .

وجوب التشاور . أما فيا يتعلق بالأخذ برأي الأكثرية أو الأقلية ، فلا تتعرض له الآية ، ولا دليل فيها على الإطلاق .

ويرد على هذا الرد ، بأنه ما دام التشاور واجباً بين المسلمين ولا يحق لأحدهم الإنفراد باتخاذ القرارات ، فإن مقتضى الآية يفيد وجوب الأخذ برأي الأكثرية ، وإلا لو كانت الشورى كناية عن استطلاع الرأي فقط دون التقيد برأي الأكثرية ، لما كان الأمر شورى حقا .

٢ ـ الأدلة النبوية

وهي تتمثل في نزول النبي على رأي الأغلبية يوم بدر عندما شاور المسلمين في الخروج لملاقاة قريش ، ابتداء ، ثم شاورهم في الأسرى ؛ وكذلك نزوله عند رغبة الأكثرية يوم أحد ـ وهو له كاره ـ حيث شاور المسلمين في الخروج . فضلاً عن نزوله يوم الخندق عند رأي السعدين : سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في عدم إبرام عقد الصلح مع الأحزاب ـ لقاء ثلث ثمار المدينة ـ ؛ وكذلك نزوله يوم الحديبية على رأي عامة المسلمين بعدم قتال الذين تحالفوا مع قريش .

« ولم ترد حادثة واحدة تدل على أن الرسول ﷺ تمسك برأيه في أمر الشورى »[1] .

ويعقّب البعض على غزوة أحد التي نزل فيها النبي عند رأي المسلمين كارها ، ومخالفة الرماة منهم له بعدم ترك أماكنهم ، وما استتبع ذلك من انهزام

---

(١) عبد الرحمن عبد الخالق ، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، ص ١٠٦ .

المسلمين ، وغضب النبي ، ونزول الآية : « وشاورهم في الأمر» ، قائلاً : « ولما بدا رأي الكثرة خطأ ، وأن الهزيمة لحقت بالمسلمين بعد أن وقع ما وقع ، نزل الأمر الإلهي يقول للرسولﷺ : وإن كان الرأي الذي اتفقت عليه الكثرة خطأ ، فاحذر أن تترك الشورى»[1] .

« وهذه الواقعة ـ وحدها ـ تكفينا في الاستدلال على أن الشورى حين تنتهي لرأي يجب الأخذ به ، وهو ملزم للحاكم ولا يجوز له أن يتركه ويستبد برأيه»[2] .

« وقد أدى رأي الجماعة إلى الهزيمة في معركة أحد . . ولكن هل هذه النتيجة تغير من نظرة الإسلام لمبدأ الشورى ؟ وهل قال له الله : لا تطعهم بعد اليوم ؟ كلا . . . فالقرآن لم ينزل من أجل محمد وحده ولا لأيام محمد وحدها ، بل نزل لآلاف الأجيال والقرون من بعده . . ولذلك نراه بعد معركة (أحد) يعيد التأكيد على مبدأ الشورى ويطلب من الرسولﷺ العفو عن أصحابه وحسن معاملتهم ثم أيضاً لا يتخلى عن مشاورتهم»[3] .

ويرد على هذا الرأي ، بأن النبيﷺ أخذ برأي الأكثرية يوم أحد ، لأنه اقتنع بصوابية رأيهم ، لأن رأيهم هو الحق ، وليس أبداً لأنهم الأكثرية[4] . ولذا رفض طلبهم عندما راجعوه في شأن الخروج ، قائلاً : « لا ينبغي لنبي إذا ما لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل » .

ويرد على هذا الرد ، بأن الرسول خرج إلى « أُحد » وهو للخروج كاره . والروايات صريحة في هذا المعنى وواضحة ، وكلها تشير إلى أنه نزل عند رأي الأكثرية والتزم بها.

جاء في تفسير المنار ، للشيخ محمد رشيد رضا ، بهذا الصدد ، ما يلي :

---

(١) (الشيخ) محمد الغزالي ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ٤٧ .
(٢) عبد المنعم النمر ، جريدة الأهرام ، عدد ٣ تموز ١٩٧٧ .
(٣) أحمد شوقي الفنجري ، الحرية السياسية في الإسلام ، ص ٢١٣ .
(٤) حسن هويدي ، الشورى في الإسلام ، ص ٧ ، ١٣ .

«فعلمهم بذلك أن لكل عمل وقتاً وأن وقت المشاورة متى انتهى جاء دور العمل، وأن الرأس إذا شرع في العمل تنفيذاً للشورى لا يجوز له أن ينقض عزيمته ويبطل عمله.. ويمكن إرجاع ذلك إلى قاعدة أخف الضررين، وأي ضرر أشد من فسخ العزيمة وما فيه من الضعف والفشل وإبطال الثقة»[1].

والقول، إنه نزل عند رأي المسلمين، لأنه رآه الحق، يجاب عليه بالتساؤل: عن معيار الخطأ والصواب، عند اختلاف الرأي بين أهل الشورى والإمام أو الحاكم حول قضية لا نص فيها ولا دليل من الكتاب أو السنة؟

ثم إنه إذا لم يكن رأي الأغلبية من أهل الشورى الذين يفترض فيهم أنهم من كبار أهل الرأي في المجتمع الإسلامي، هو الرأي المرجح، فهل رأي الإمام هو الدليل على الصواب؟ ولماذا نحسن الظن برأي الإمام ونسيء الظن بآراء أغلبية أهل الشورى، وهم صفوة أهل الرأي والعقل في المجتمع الإسلامي؟ ثم لماذا لم ينزل القرآن بتخطئة النبي يوم بدر لأخذه برأي الأغلبية وأكد بدلاً من ذلك، على وجوب الشورى؟

٣ ـ الأدلة المستفادة من سيرة الخلفاء الراشدين:

يرى العلماء والفقهاء القائلون بالزامية الشورى، بأن تاريخ الخلفاء الراشدين، يدلل على أن القرارات الهامة، كانت تتخذ بموافقة الأكثرية من أهل الشورى.

يقول (الشيخ) محمد أبو زهرة في كتابه، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**: «لم يكن الامام ـ في هذا العهد ـ (أي الراشدي) يجتهد بالرأي منفرداً، بل كان يجمع علماء الصحابة ويعرض عليهم الأمر، فما يقررونه يتبعه، ويكون العرض أولاً ليعرف هل ورد في ذلك سنة أم لم يرد؟ فإن كانت وردت سنة اتبعها وحكم بمقتضاها، وإن لم تكن هناك سنة اجتهد رأيه، وعرض رأيه على

---

(١) ج ٤ ص ٢٠٩.

المجتمعين فان أقروه أخذ به ، وإن لم يقروه . . . جادلهم بالتي هي أحسن ، حتى يقرروا الأمر مجتمعين من غير اختلاف ، وما يكون للحاكم من رأي . . إلا إذا أقره عليه الصحابة ، وكثيراً ما كان ينعقد الاجماع على الأمر»[1] .

وباختصار ، يرى القائلون بالزامية الشورى للحاكم ، أن وجوب الشورى يقتضي الإلتزام برأي الأكثرية فيها ؛ وفي حال عدم الأخذ برأي الأكثرية فيها ، لا يكون في الواقع للشورى أي معنى أو قيمة .

يقول (الشيخ) محمد عبده : « فما معنى الشورى ؟ ولماذا أمرنا الله بها إذا كان الحاكم لا يتبعها أو يلتزم بها ؟ »[2] .

ويقول (الشيخ) محمد الغزالي : « وليس الأمر عبثاً صبيانياً . استشر الناس ثم خذ رأياً بعد ذلك لا تلتفت فيه إلى آراء الناس . . (إن) الشورى التي لا تلزم من ينفذونها شورى لا قيمة لها وهي نوع من العبث أو اللعب . فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة»[3] .

وإذا كان بالإمكان ، الإجابة على هذا ، بأن الشورى للإستشارة ومعرفة الصواب من الخطأ ، واحترام أولي الأمر ، وتقدير أهل العلم ، بتطييب نفوسهم وتأليف قلوبهم[4] ، يمكن الرد على ذلك ، بأن هذه المعاني ـ أي تطييب النفوس وتأليف القلوب والتقدير ـ هي نتائج مباشرة لإلزامية الشورى ، ولا يمكن تحققها إذا كانت الشورى غير ملزمة .

يقول الجصّاص في تفسيره ، **أحكام القرآن**: « لو أنه كان معلوماً عندهم ـ اي أهل الشورى ـ أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شوروا فيه . . ثم لم

---

(١) ص ١٨٣ .
(٢) (عن) أحمد شوقي الفنجري ، الحرية السياسية في الإسلام ، ص ٢١٣ .
(٣) محمد الغزالي ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ٤٧ .
(٤) أنظر ، عبد الحميد متولي ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ٥٢ وكذلك ، محمود بابللي ، الشورى في الإسلام ، ص ٥٨ .

يكن ذلك معمولاً عليه ، لم يكن في ذلك تطييب لنفوسهم ولا رفع أقدارهم ، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معول عليها . . »[1] .

ويضيف أحد العلماء المعاصرين إلى هذا ، قائلاً : ولكانت المشاورة مدعاة للفتنة والإنقسام ، فأي تطييب في ذلك وأي كرامة؟[2] .

ولذا ، فإذا كانت الغاية من استشارة أولي الأمر وأهل العلم والرأي ، معرفة الحق بعد الإطلاع على وجهات النظر المختلفة ، فإنه يتوجب على الإمام والحال هذه ، أن يعمل بموجب الشورى حتى ولو كانت مخالفة لرأيه[3] .

جاء في الدر المنثور ، للسيوطي ، نقلاً عن الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ، عن أبي ذر ، عن النبيﷺ ، أنه قال : « إثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة ، فعليكم بالجماعة فان الله عز وجل لن يجمع أمتي إلا على هدى»[4] .

وما قد يؤكد وجوب إلزامية الشورى بالأكثرية ، بنظرنا ، أن الإجماع ـ وهو المصدر التشريعي الثالث في الإسلام ، بعد القرآن والسنة ـ الذي يعني اتفاق العلماء أو المجتهدين في بلد ما ، على أمر ما ، ملزم ، وقد كان يعمل به زمن الخلفاء الراشدين .

يقول (الشيخ) عبد الوهاب خلاف في كتابه ، **علم أصول الفقه**: « فهو (أي الإجماع) في الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد . . ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذي كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم ، لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن في ميادين الجهاد»[5] .

---

(١) ج ٢ ص ٤١ .
(٢) (الشيخ) حسنين مخلوف ، الأهرام ، ٣ ـ ٦ ـ ١٩٧٧ .
(٣) راشد البراوي ، القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة ، ص ١١١ .
(٤) ٢/ ٦٢ .
(٥) ص ٥٤ ـ ٥٥ .

ويقول (د) محمد سلام مدكور : « وحتى في عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، بل وفي خلافة الخلفاء الراشدين فإن الاجماع بهذا الاصطلاح الذي هو اتفاق جميع المجتهدين في الأمة . . لم ينعقد فعلاً . إذ الوقائع التي حكم فيها الصحابة واعتبر الفقهاء حكمهم فيها من قبيل الاجماع ، ليست في الحقيقة من قبيل الاجماع ، وإنما هي من قبيل الاجتهاد الجماعي . وإذا كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة فهو حاكم صادر عن شورى الجماعة»[1] .

ويقول (الشيخ) مصطفى المراغي : « إن محققي العلماء يرون استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى نظراً لتفرق العلماء ، واستحالة الإحاطة بآرائهم عادة . . وإننا نجد الكثير من علماء الشريعة في العصر الحديث يعتنقون هذا الرأي ، بل إن بعضهم ليرى استحالة ذلك قبلها»[2] .

وهذا معناه ، أن الإجماع ، ما هو في حقيقته ، إلا رأي الأكثرية ، الذي يجب الأخذ به ، وهو ما كان مطبقاً في عصر الصحابة من خلال استشارة أبي بكر وعمر لأولي الأمر . ولعل هذا هو المراد من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر » و« أمرهم شورى بينهم »[3] .

ثم إنه إذا لم يأخذ الإمام برأي الأكثرية ، وتفرد برأيه ، ألا يعني ذلك ، إلغاء لرأي الأمة التي ترتفع عن الخطأ بحكم كونها معصومة عن الخطأ ، على حدّ قول الرسول : « لا تجتمع أمتي على خطأ » ؛ ويصبح الإمام كأنه هو المعصوم عن الخطأ ؟ وهب أن الإمام الذي يتفرد برأيه ، يبقى مقيداً بالقرآن والسنة ، وبوازع نفسي أو باطني ، هو الخشية من الله والتقوى ، تعصمه من تعمد الخطأ أو الظلم ، ألا يعني ذلك ، نوعاً من الإستبداد بالرأي ؟ وألا يخُاف والحال هذه ، انحرافه عن جادة الصواب ؟ إن الواجب اعتماد رأي الأغلبية في الشورى ، وذلك لأنها أحد

(١) مجلة الوعي الاسلامي ، العدد ١٢٧ ، ١٩٧٥ ، ص ١٩ .
(٢) (نقلاً) عن عبد الحميد متولي ، الاجتهاد في الإسلام ، ص ٢٦ .
(٣) أنظر ، زكريا البري ، ص ٨٣ .

الوسائل التي تحول قدر الإمكان دون الوقوع في الخطأ أو الزلل ، وهو ما تهدف إليه الشريعة .

ثم إنه إذا سلمنا جدلاً بأنه لا يوجد في الشريعة ما يوجب الأخذ بحكم الأغلبية ، فليس معنى ذلك ، أن الشريعة تحرم ذلك .

وبناء على هذا ، واستناداً إلى مبدأ « المصالح المرسلة » ، فلا شيء يمنع من الأخذ بمبدأ الأكثرية ، الذي فيه منافع جمة للأمة ، منها : أنه يحول دون الحاكم والإستبداد ، ويجعل السلطان للأمة ، ويحل الرأي مكانة كبيرة ، عن طريق الأخذ برأي جماعة الشورى .

يقول محمد أسد في كتابه ، منهاج الاسلام في الحكام: « إن معظم الحكام معرضون لارتكاب أفظع الأخطاء إذا ما تركوا يتصرفون في شؤون الأمة كما يشاؤون . ولهذا فإنه ليس من الحكمة مطلقاً أن يُتركوا وشأنهم ، بل يجب أن يحكموا بالاشتراك مع الممثلين الشرعيين للأمة. إن هذه عظة من أهم عظات التاريخ وما تجاهلتها أمة إلا تعرضت لأفدح الكوارث وأبشع النكبات»[1] .

ويقول (الشيخ) عبد الوهاب خلاف في كتابه ، السياسة الشرعية : « إن من العلماء ـ سامحهم الله ـ من قال : إن الأمر بالتشاور للندب لا للوجوب ، ومنهم من قال : إنه للوجوب ، ولكن لا يجب على المستشير أن يتبع رأي مستشاريه ، وفي ظل هذه التأويلات ، هدم الشورى كثير من الخلفاء ، واستخدموا سلطانهم المطلق ، فيما يريدون »[2] .

---

(١) ترجمة محمد ماضي ؛ ص ١١٠ .
(٢) ص ٢٩

ثالثاً رأي العلماء القائلين بأن الأمر في الشورى مرده إلى الأمة وأدلتهم على ذلك .



يرى بعض العلماء أن لا شيء في الشريعة يشير إلى أن نتيجة الشورى ملزمة أو غير ملزمة . ولذا فإن الأمر في ذلك ، أي في إلزاميتها أو عدم إلزاميتها ، إنما يعود في نهاية المطاف ، إلى أمر الأمة وحدها ، التي هي خليفة الله على الأرض . فإن شاءت هذه أن تقيد الحاكم ، بالأغلبية ، فعلت ؛ وإن شاءت ، منحته سلطة الحكم والتقرير نيابة عنها ، لكفاءته أو للمصلحة العامة .

وهم يستندون في رأيهم ذلك ، إلى أن الأدلة بالنسبة إلى إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها ، متعارضة تماماً فيما بينها . وفي هذه الحال يمكن الرجوع إلى المبدأ الأصولي القائل ، بعدم الإلزام أو الوجوب عند تعارض الأدلة ، وبذلك يعود الأمر إلى الأمة .

ويرد على هذا الرأي ، بأن الشورى مبدأ أساسي وإلزامي في الفكر السياسي الإسلامي . وجوهر الشورى، هو الإلتزام بالأكثرية عند اختلاف الرأي . والأدلة التي ترجح إلزامية الشورى تفوق الأدلة التي تنقضها ، وإذن فالأمر والحال هذه ليس متروكاً للأمة ، ولا يمكن تركه لها .

المبحث السادس

من هم أهل الشورى ؟ وكيف تم اختيارهم ؟

١ ـ من هم أهل الشورى .
٢ ـ أسلوب اختيار أهل الشورى .
أ ـ إختيار أهل الشورى عن طريق الإنتخاب .
ب ـ إختيار أهل الشورى عن طريق التعيين .
ج ـ إختيار أهل الشورى عن طريق التدرج الطبيعي للفرد (المكانة الإجتماعية للفرد) .
د ـ إختيار أهل الشورى عن طريق الجمع بين الأسلوب الإنتخابي المباشر والتعيين .

١ ـ من هم أهل الشورى :

بعد حديثنا عن الشورى وطبيعتها : واجبة أم اختيارية ؟ ومحصلتها : ملزمة أم معلمة ؟ يأتي التساؤل عمّن هم أهل الشورى هؤلاء ، الذين أمر الله تعالى باستشارتهم في قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » . هل هم يا ترى جميع صحابة الرسول ؟ أم قسم منهم ؟ أم أفراد معينون ؟ .

الواقع أنه لا شيء واضح أو صريح في هذا الشأن ، لا في القرآن الكريم ، ولا في السنة القولية . وإذن ، يبقى لمعرفة ذلك ، الرجوع إلى السنة الفعلية للرسول ، وكذلك التطبيق العملي زمن الخلفاء الراشدين ، علّنا نجد ما ينير سبيلنا في هذا الصدد .

يمكن القول ، إن النبي محمداً ، لم يكن يتبع طريقة واحدة معينة للشورى . فهو تارة كان يستشير جمهور المسلمين ، وذلك في الشؤون التي تهمهم مباشرة ، كما فعل بالنسبة إلى غنائم هوازن، حيث عمد إلى معرفة آراء جميع الذين اشتركوا في الحرب ؛ وكما في « أحد » حيث حرص على معرفة رأي جميع الحاضرين ، وأخذ برأي الأكثرية منهم . وتارة ، كان يكتفي بمشاورة كبار أصحابه ، كما فعل في بدر ، حيث اكتفى بمعرفة رأي كبار القوم الممثلين للمهاجرين والأنصار ، وأخذ به ؛ وكما في صلح « غطفان » ، حيث اكتفى بمشاورة سعد بن عبادة وسعد بن معاذ لمعرفة رأيهما فيه ، وهما رأسا قومهما ، وأخذ برأيهما .

أما في عهد الخلفاء الراشدين ، فيمكن القول ، إن أبا بكر ، استشار عامة المسلمين في حرب فارس والروم . وعمر بن الخطاب ، كان يستشير جمهور

المسلمين في تولية الولاة وقسمة الأرض ؛ أما بالنسبة إلى الأمور الخاصة ، كالأمور الفقهية ، فكان يحرص على استشارة كبار الصحابة من ذوي الرأي ، وبخاصة علي بن أبي طالب .

ولذا فإنه يصعب تحديد « أهل الشورى » ، سواء كان ذلك في عهد الرسول ، أو زمن الخلفاء الراشدين، وإن كان يمكن الموافقة على الرأي القائل : إنهم كانوا زمن الرسول : « كبار الصحابة من المهاجرين وزعماء الأنصار الذين كانوا يمثلون أقوامهم ويحظون بثقتهم » . وكانوا كذلك زمن الخلفاء الراشدين ، بالإضافة الى الذين قاموا بأعمال جليلة في سبيل نشر الدين ، وحظوا نتيجة لذلك ، بشهرة عظيمة بين الناس . .

وإذن ، فإن تعيين أهل الشورى ، كان يحصل بصورة طبيعية ، ولم يكن يتم نتيجة لتعيين أو انتخاب .

وفي هذا الشأن ، يقول أبو الأعلى المودودي، في كتابه ، **نظرية الإسلام وهديه** ، « إن الإسلام كان قد نهض في مكة كحركة من الحركات ، ومن طبيعة الحركات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب الداعي وسواعده ورجال مشورته . فالذين كانوا السابقين الأولين في الإسلام ، أصبحوا ـ بطريق فطري ـ أصحاب النبي ﷺ وأهل مشورته . ثم ظهر فيما بعد رجال امتازوا بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم وفراستهم ، ولم يكن انتخابهم قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا في حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وهي طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى الى الفطرة من طريق الأصوات»[1] .

ويقول محمد أسد في كتابه، **منهاج الإسلام في الحكم**، « لقد كان المجتمع العربي في ذلك الحين ما يزال محتفظاً بطابعه القبلي إلى حد كبير ـ وإن كان الإسلام قد أوهى إلى حد ما عُرى الروابط القبلية ـ ولذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم ـ في الواقع ـ حق تمثيل الجماعات التي يتزعمونها . ولو فرضنا جدلاً أن الخليفة

---

(١) ص ٢٨٥ .

قد أصر على إجراء انتخاب عام لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم فلم تكن هناك حاجة لإجراء انتخاب عام»[1] .

ويرد على هذا ، بأن القرآن الكريم لم يعين أهل الشورى ، ولم يتحدث عنهم ، وإنما يأمر بالشورى ، مما يفيد بأن المشاورة تكون لعامة المسلمين[2] .

والردّ على هذا الرد ، هو أن النبي قد عيّن بسلوكه ، أهل الشورى . فهو عندما كان يطلب من الناس أن يشيروا عليه ، لم يكن يقصد بذلك ، عامة الناس ؛ لأن الفرد العادي ليس لديه من الرأي ما يمكنه الإشارة به على النبي . وإذن، فإن الناس المعنيين لم يكن يقصد بهم إلا صحابة النبي ؛ وقد أطلق عليهم فيما بعد اسم : « أهل الحل والعقد » .

ومما يدلل على أن الشورى لم تكن تطلب من الجمهور ، حتى في الأمور الهامة ، هو اعتماد أبي بكر في عهده بالخلافة لعمر « على رأي خاصة أهل الرأي من الصحابة في المدينة، ومن المسلم به أن من كان خارج المدينة لم يشترك في اختيار عمر للخلافة ، ولم يشارك مع أهل الشورى بنصيب»[3] .

ويرد على هذا أيضاً ، بأنه مما لا شك فيه أن أهل الشورى لم يكونوا جمهور المسلمين وإنما كانوا رؤساءهم الممثلين لهم والحائزين على ثقتهم ، لأنه لا يمكن مشاورة عامة المسلمين في كل مسألة ، لاقتضاء ذلك زمنا طويلاً ، سواء بجمعهم أو بمشاورتهم . وبمشاورة رؤسائهم تتحقق مشاورتهم وإن بصورة غير مباشرة .

وردنا نحن على هذا ، هو أنه إذا كان الأمر كذلك في الشورى ، فلماذا لم يكتف النبي والحال هذه ، بمشاورة كبار المسلمين في سبي هوازن والتنازل عنها ، وآثر مشاورة جميع الناس لكي يعرف رأي كل منهم صراحة ؟ ولماذا إذاً كانت تؤخذ البيعة للخليفة من عامة المسلمين ؟ ثم من هم أهل الشورى هؤلاء ؟ وهل كانوا

---

(١) ص ١٠٥ .
(٢) أنظر مثلاً (د) يعقوب محمد المليجي ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ١٤٧ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٦١ ، أنظر كذلك ، عبد الحميد متولي ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ٢٣ .

يؤلفون مجلساً للشورى كما يزعم البعض ، إلى جانب الرسول والخلفاء الراشدين ؟

« (لقد) تألف ـ حتى في العهد النبوي ـ ذلك المجلس الشوري من رجال معينين معلومين ، فلا يصح إذن ظن الذين قالوا إن الخليفة هو الذي كان يدعو للمشاورة من يشاء وفي أي وقت يشاء وبأي طريق يشاء»[1] .

وإذا كانوا يؤلفون مجلساً للشورى معروف الأعضاء ، محدّد الصلاحيات ، فهل كانت قراراته ملزمة للرسول والخلفاء الراشدين يا ترى ؟ أم أن ما يمكن تسميتهم بأهل الشورى ، لم يكونوا في الواقع سوى صحابة الرسول أو حاشيته يؤثرهم على غيرهم بالمشورة لا أكثر ولا أقل ؟ وهل يتفق معنى الشورى ومعاني المصطلحات الشرعية التي استجدت في الإسلام ، مثل : « أهل الحل والعقد »و« أهل الاجتهاد » و« أهل الاختيار » ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فإننا نسأل : هل هناك اتفاق من قبل العلماء على معاني هذه المصطلحات ، التي يمكن على ضوئها ، معرفة معنى أهل الشورى بصورة أوضح ؟ ثم هل يتفق معنى أهل الشورى مع مصطلح « أولي الأمر » ، الذي ورد في القرآن الكريم ؟ وهل يمكن اعتبار « أولي الأمر » ، وكما يتحدث عنهم العلماء أو الفقهاء ، مرادفاً لأهل الشورى ؟

بالنسبة إلى السؤال الأول ، وهو : هل يمكننا اعتبار أهل الشورى هم أنفسهم أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار أو الاجتهاد ، وهي كلها مصطلحات مستجدة في الإسلام ، لا نجد لها ذكراً ، لا في القرآن ولا في السنة ، فإن الجواب عليه ، ما يزال محل خلاف ؛ وقد تنوعت التفاسير لمعاني أهل الحل والعقد أو الاجتهاد أو الاختيار بحسب مذاهب العلماء والمفسرين واختصاصاتهم : علماء أصول ـ علماء سياسة شرعية الخ . .

---

(1) أنظر ، أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٨٩ .

أما الجواب على السؤال الثاني، وهو، إذا كان يمكن النظر إلى «أهل الشورى» على أنهم هم نفسهم «أولي الأمر»، فالأمر يتطلب بعض التوضيح.

لقد ورد مصطلح «أولي الأمر» كما الشورى، مرتين في القرآن. الأولى في الآية ٥٩ من سورة النساء: ﴿يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾.

والثانية في الآية ٨٣ من سورة النساء: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به. ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ولو فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾.

ولم يتفق العلماء سواء منهم، القدامى أو المعاصرون، على تفسير واحد لهذا المصطلح.

ففي الكشاف للزمخشري: إن أولي الأمر في الآية الأولى، هم «أمراء الحق»؛ وقيل: «هم أمراء السرايا؛ وقيل: هم العلماء»[1]. وأما في الآية الثانية فهم: «كبراء الصحابة، البصراء بالأمور أو الذين كانوا يؤمرون منهم»[2].
وفي تفسير إبن كثير، إن المقصود بأولي الأمر في الآية الأولى، «هو الأمراء والعلماء»[3].

وفي مجمع البيان للطبرسي، إن مصطلح «أولي الأمر» في الآية الأولى، له معانٍ عدة، منها: «أنهم الأمراء». ومنها «أنهم العلماء». ومنها أنهم «هم الأئمة من آل محمد» المعصومون عن الخطأ. وفي الآية الثانية، يعني «الأئمة المعصومون»[4].

(١) ج ١ ص ٥٢٣.
(٢) ج ١ ص ٥٤٠.
(٣) ج ١، ص ٥١٨.
(٤) ج ٥ ص ١٧٤.

وفي مفاتيح الغيب للرازي ، إن « أولي الأمر » ، هم « أهل الحل والعقد»[1] ، وذلك دون أن يبين لنا من هم أهل الحل والعقد .

وفي السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، لابن تيمية (أبي العباس أحمد) ، إنهم « الأمراء والعلماء»[2] .

وفي العصر الحديث ، رأى الشيخ محمد عبده ، أن المقصود بأولي الأمر ، جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين المتمثلين، بالأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة.

« إن أولي الأمر في زماننا هذا ، هم كبار العلماء ورؤساء الجند ، والقضاة ، وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرو الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب ، وبايعوا الكتاب والأطباء والمحامين الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها»[3] .

كما رأى الشيخ محمد رشيد رضا ، أن « المراد بأولي الأمر ، أهل الرأي والمكانة في الأمة ، وهم العلماء بمصالحها وطرق حفظها والمقبولة آراؤهم عند عامتها . . وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة»[4] .

ويذهب مذهب محمد عبده ورشيد رضا ، آخرون كذلك ، حيث يقول أحدهم : « إذا كانت الآية الأولى - الآية ٥٩ من سورة النساء - عامة ، تقرر قاعدة كلية ؛ وفهم منها أن أولياء الأمر ، هم الحكام ؛ فإن الآية الثانية - الآية ٨٣ من سورة النساء - تبعد هذا التفسير ؛ لأنها تتحدث عن أولي أمر مع الرسول ﷺ ؛ ولم يكن مع الرسول ﷺ حكام . فعمَّن تتحدث الآية الثانية ؟ صريح القرآن يفيد أن

---

(١) ج ٣ ص ٣٥٧ .
(٢) ص ١٨٢ .
(٣) تفسير المنار ، ج ٥ ، ص ١٨١ ، ١٩٨
(٤) المرجع نفسه ، ج ٤ ص ٢٠٣ .

هؤلاء هم أكابر المسلمين من أصحاب الرسول ﷺ وغيرهم من أهل العلم والخبرة والمكانة ممن يتبعهم الناس عادة . وهم الذين عبر عنهم العلماء باسم (أهل الحل والعقد) وهذا ما يجب فهمه من الآيتين ، إذ أن « أولى الأمر فيهما شيء واحد » وقد كان هؤلاء يكونون ما يشبه المجلس الشورى للرسول ﷺ »[1] .

وإذن ، فإن مصطلح « أولي الأمر » في الآيتين ـ ٥٩ و ٨٣ من سورة النساء ـ الذي يشتمل معناه على الحكام والأمراء ، لا يتفق ومعنى أهل الشورى أو أهل الحل والعقد كما يرى البعض ؛ وبالتالي لا يصح الإستدلال بهاتين الآيتين ، للتأكيد على إلزامية الشورى بالأكثرية .

« المراد بأولي الأمر في الآيتين هو « أهل الشورى » أو « أهل الحل والعقد » وإن ذلك لا يشمل « الحكام والأمراء »[2] .

والإدعاء ، أن هذا المصطلح « أولي الأمر » ، قد ورد بصيغة الجمع في القرآن الكريم ، مما يوحي بأن المقصود منه ، هو جماعة أهل الشورى ، ولا يمكن حمله بالجمع على الحكام ، لأن المفروض أن يكون الحاكم أو الإمام واحداً[3] ، غير صحيح ، لأنه إذا كان الإمام واحداً ، فإن هنالك ولاة أو حكاماً آخرين ، يحكمون باسمه أيضاً .

وباختصار ، يمكن القول ، بأن معظم العلماء في العصر الحاضر ، يعتبرون أن أهل الشورى هم « كبار العلماء وأهل الاختصاص والخبرة ورؤساء الجند والزعماء بالإضافة إلى أعضاء المجالس النيابية المنتخبة» . وأن الجماعات أو الأمم التي لم تبلغ من الرقي ما يجعلها تأخذ بأسلوب الانتخابات المباشرة طريقاً لها للحكم، فلا يزال الزعماء وكبار العلماء يعتبرون ممثلين لطوائفهم ، وبالتالي يمثلون أهل الشورى بعامة . ولكن حيث الأمم والجماعات تخطت مرحلة البساطة في

---

(١) محمود فياض ، الفقه السياسي عند المسلمين ، ص ١٤ .

(٢) عبد الحميد الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص ٢٤٥ .

(٣) عبد الحميد متولي ، مبادىء نظام الحكم في الإسلام ، ص ٢١٠ .

الحياة إلى الحياة الاجتماعية المنظمة القائمة على نظام الاقتراع المباشر لمعرفة زعماء الأمة ، فإن أهل الشورى هم هؤلاء المنتخبون من قبل الأمة ، أي « الأعضاء المنتخبون » أو « أعضاء المجالس النيابية » . أما أهل العلم والاختصاص ممن لا يؤلفون جزءاً من هؤلاء الأعضاء المنتخبين ، فيمكن القول ، إنهم يمثلون « أهل الشورى الخاصة أو الفنية » ، بجانب أهل الشورى العامة .

٢ ـ أسلوب اختيار أهل الشورى

إن كيفية اختيار « أهل الشورى » ما تزال أيضاً مسألة خلافية بين العلماء في العصر الحاضر . فمنهم من يرى وجوب اختيارهم عن طريق الإنتخاب المباشر من قبل الأمة . ومنهم من يرى وجوب تعيينهم من قبل الإمام أو الحاكم . ومنهم من يؤكد على ظاهرة الانتخاب الطبيعي لهم من قبل عامة المسلمين . ومنهم من يمزج في اختيارهم بين أسلوب الانتخاب المباشر وأسلوب التعيين الخ . .

أ ـ اختيار أهل الشورى عن طريق الانتخاب

وهذا معناه أن يشترك جميع أفراد الأمة الإسلامية في اختيار أهل الشورى ـ كما حصل مثلاً في إيران ، بالنسبة إلى انتخاب « مجلس الشورى الإسلامي » (البرلمان الايراني) ـ

وإذا كان المسلمون الأوائل لم يعرفوا نظام الانتخاب المباشر ، فذلك نظراً لطبيعة المجتمع الإسلامي الأول وبساطة الحياة فيه . واليوم ، ونتيجة لاتساع

المجتمعات وازدياد السكان وتعقد الحياة ، لا شيء يمنع من الأخذ بنظام الإنتخاب المباشر الذي عن طريقه يمكن التعرف على إرادة الأمة الحقيقية[1] .

ب ـ اختيار أهل الشورى عن طريق التعين

يرى بعض العلماء، أن الانتخاب المباشر لاختيار أهل الشورى، تكتنفه عيوب كثيرة ، تتمثل بممارسة الحيل والخداع والوسائل المنافية للتعاليم الدينية، بغية النجاح . والطريق الصحيح لاختيار أهل الشورى، إنما يكون عن طريق تعيينهم من قبل الحاكم، بعد مراعاته المؤهلات والصفات التي يجب توافرها في من يختارهم.

ويمكن أن نرد على هذا ، بأن النقد الموجه أعلاه لأسلوب الانتخاب المباشر ، يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة إلى غير المجتمع الإسلامي ؛ وذلك لأن المجتمع الإسلامي يُفترض أن تسود فيه الأخلاق الفاضلة التي تسير كل المؤمنين على حد سواء ، سواء في حياتهم الخاصة أو العامة ، بحيث تمنع كلاً منهم من السلوك في غير الطريق السّوي . فضلاً عن أنه من الصعب على الإمام أو الحاكم معرفة جميع الأشخاص الذين يتمتعون بمزايا رفيعة وسجايا حميدة ، تؤهلهم أكثر من غيرهم ، لكي يكونوا أعضاء في مجلس الشورى ، وذلك نظراً لاتساع رقعة المجتمعات المعاصرة وكثرة سكانها . ناهيك عن أن عيوب الانتخاب المباشر ، تبقى على الأقل ـ برأي البعض ـ أقل من هذا الأسلوب في الاختيار أو الانتقاء الذي يخاف فيه تعسف الحاكم بالاختيار[2] .

(١) أنظر ، أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٩٠ وكذلك ، محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، ص ٩٠ .

(٢) محمد رأفت عثمان ، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ، ص ٣٦١.

ج ـ اختيار أهل الشورى عن طريق التدرج الطبيعي للفرد (المكانة الاجتماعية للفرد) .

وهذا الرأي يعني أن الأشخاص الأكثر كفؤاً من غيرهم في المجتمع الإسلامي ، هم الذين يحتلون طبيعياً المكانة العليا في نفوس الناس ، بحيث يتم الانتخاب الطبيعي تلقائياً ، لأهل الشورى ، بدون ما حاجة إلى اللجوء إلى طريق الانتخاب المباشر ، الذي لو طُبّق ، فإن هؤلاء ـ أي الذين يحتلون مكانة عالية في نفوس الناس ـ سيفوزون حتماً بثقة الأمة ، نظراً لمكانتهم . وهذا كله استناداً إلى قول الله تعالى :

﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾[1]

﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾[2] .

﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾[3]

مع الإشارة إلى أن التاريخ الإسلامي الأول ، يشير إلى سيادة هذا المبدأ في اختيار أهل الشورى وتعيين الإمام الخ . .[4] .

ويرد على هذا الرأي ، بأنه إذا كان طريق الاختيار الطبيعي ، هو الأسلوب

---

(١) سورة الحجرات ١٣ .

(٢) سورة المجادلة ١١ .

(٣) سورة الزمر ، آية ٩ .

(٤) انظر ، مصطفى كمال وصفي ، المشروعية في النظام الإسلامي ، ص ٦٣ ـ ٦٦ .

الذي ساد زمن الإسلام الأول ، ومنه انبثق « أهل الشورى » أو « أولي الأمر » أو « أهل الحل والعقد » ، فإنه لا يتناسب اليوم والمجتمعات المعاصرة ، التي بلغت من الحضارة والتعقيد والاتساع والنمو ، ما استلزم فيه اللجوء إلى أساليب جديدة في الحكم مناسبة له ، منها : الإنتخاب المباشر .

د ـ اختيار أهل الشورى عن طريق الجمع بين الأسلوب الانتخابي المباشر والتعيين .

وهذا الرأي يتمثل في تكوين مجلسين : مجلس شورى ، أول ، يختاره الشعب مباشرة . ومجلس آخر ، ثان ، من ذوي الخلق الكريم والخبرة والاختصاص في الحقول المختلفة ، ولا سيما التشريعية (اختلف في عدد أعضائه بين العلماء) ، يقوم بتعيينه الإمام أو الحاكم ، وتكون وظيفته محدّدة الاختصاص ، قراراته التي تؤخذ بالأكثرية ، ملزمة للمجلس الأول ، وذلك على غرار ما هو حاصل أو متبع اليوم في كثير من البلدان ذات الأنظمة الديمقراطية ـ كجمهورية مصر العربية والمملكة المتحدة الخ . .[1].

---

(١) انظر ، القطب ، القطب محمد القطب ، الإسلام وحقوق الانسان ، ص ٦٣٥ وكذلك ، يوسف القرضاوي ، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

الخاتمة

ملاحظات عامة حول الشورى





بعد استعراضنا التاريخي لمسألة الشورى وما رأيناه من اختلاف في التفسير للوقائع التاريخية المساقة المرتبطة بها ؛ ثم معالجتنا لها من الناحية الفقهية الشرعية التي تبدّى لنا خلالها أيضاً أوجه النظر المختلفة إليها ، فإننا نستنتج الملاحظات التالية :

الملاحظة الأولى

إن مفهوم الشورى ليس واحداً أو محدداً في الإسلام أو لدى الباحثين المسلمين . فالشورى لدى انتخاب الخلفاء ، يأخذ معنى يختلف عن الشورى التي كان يطلبها الخليفة بعد اعتلائه سدة الخلافة . وبهذا ، فإن الشورى ، تأخذ معنيين :

أولاهما : معنى المبايعة أو الانتخاب .

وثانيهما : معنى النصيحة .

وفي كلا الحالتين يمكن أن نجد آثارهما ومعناهما لدى الدول التي سبقت ظهور الإسلام : كالفرس والرومان واليونان والمصريين والتدمريين والعرب وبخاصة اليونانيين والرومان . .

فمن خطبة ساقها كسرى أبرويز ، أمام الناس ، إثر تولّيه العرش : « . . . أيها الناس : ثابروا على ما يقربكم إلينا من طاعتنا ومناصحتنا . . »[1] .

وزنوبيا ملكة تدمر ، كانت على ما يظهر تحيط نفسها بالمستشارين الذين

(١) انظر ، أبي حنيفة الدينوري ، الأخبار الطوال ، ص ٨٤ .

تأخذ آراءهم في الأمور الهامة .

« وغادر أورليان تدمر ومعه الزّباء إلى حمص حيث أعدم لونجينوس مع غيره من مستشاري زنوبيا لتشجيعه الملكة على التخلص من الوصاية الرومانية . . »[1] .

والعرب على ما يبدو، كانوا يعرفون المشورة ، ويمارسونها فعلاً . فالندوة عندهم كانت كناية عن « دار بنيت بجانب الكعبة للشورى حيث كان يجتمع فيها كبار قريش للشورى في كبريات الأمور» . والمشورة كان صاحبها « يستشار في الأمور الهامة ، ولم تكن قريش تجمع على أمر إلا ويعرض عليه»[2] .

وفي كتاب ، تهذيب الأسماء ، لأبي زكريا يحي النووي ، أن أبا بكر ، كان « من رؤساء قريش في الجاهلية وأهل مشاورتهم . »[3] .

حتى أن البعض يرى أن « الديمقراطية » بمعنى « المشاركة الشعبية في شؤون الحكم » ، عرفها اليونانيون في « مدينة أثينا » ، كما عرفها العرب قبل الإسلام»[4] .

وفي تاريخ العرب ؛ لمحمد أسعد طلس ، « والحق أن الحالة السياسية في الحجاز قبل عصر النبي كانت حالة بسيطة غير معقدة . . هي حالة قريبة الشبه بالنظام الجمهوري الشوري الذي يعتمد على النظام القبلي . . »[5] .

وفي تجديد التاريخ ، لعمر فروخ ، نلحظ بصورة واضحة ، أن الشورى عند اليونان والرومان ، تأخذ معنى المبايعة والانتخاب إلى حد كبير . .

وفي كتاب الشورى وأثرها في الديمقراطية [6] الذي نعتبر صاحبه أحد أكثر

---

(١) انظر ، نبيه عاقل ، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ، ص ١٤٠ .
(٢) انظر ، حسن سعفان ، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ، ص ١٦٥ .
(٣) ص ٦٥٩ .
(٤) انظر ، عبد الحميد الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص ٢١ .
(٥) المجلد ١ ، ج ١ ، ص ٨٢ .
(٦) تأليف عبد الحميد الأنصاري .

المتحمسين للرأي القائل ، بأن الإسلام يمثل في الشورى التي يقوم عليها : الديمقراطية الحقة. ، التي تعني حكم الشعب بالشعب ، جاء :

« لقد رأت الفكرة الديمقراطية - كنظام للحكم - أول تطبيق لها في دولة - مدينة «أثينا» - خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد . وقد كان النظام الديمقراطي في هذه المدينة يمثل - بوجه عام - الديمقراطية المباشرة .

[ويذهب الدكتور فؤاد العطار إلى أن هذه الديمقراطية المباشرة تطورت . . في فترة العهد الذهبي في الثلث الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد إلى أشبه ما يكون بالديمقراطية النيابية . راجع كتابه : النظم السياسية والقانون الدستوري (دار النهضة العربية بمصر ، ١٩٧٤ ، ص ٣٠)] ، وربما ساعد على ذلك قلة عدد السكان وبساطة الحياة وسهولة المشاكل ويسرها . وقد توزعت الاختصاصات التشريعية والتنفيذية والقضائية على الهيئات التالية :

١ - الجمعية الشعبية (العمومية) :

وهي أعلى الهيئات في الدولة ، وتضم جميع أفراد الشعب الذين تتوفر فيهم الشروط التالية :

(أ) أن يكون مواطناً ، ومؤدى ذلك استبعاد الأجانب (بالرغم من أنهم يتمتعون بحقوقهم المدنية ولهم مكانتهم الاجتماعية).

(ب) أن يكون ذكراً : ومؤدى ذلك استبعاد النساء .

(ج) أن يكون من الأحرار : وبذلك تستبعد طبقة الأرقاء .

(د) ألا يقل سنه عن عشرين سنة (البعض يذكر ١٨ سنة) .

وتختص الجمعية بوصفها أعلى سلطة بالمسائل الآتية :

١ - اختيار الحكام والقضاة .

٢ - وضع القوانين وذلك عن طريق التصويت على مشروعات القوانين المقدمة من المجلس النيابي بعد مناقشتها .

ومع أن النظام كان يقضي بعدم مناقشة أي قرار إلا بعد تقديمه من المجلس النيابي ، إلا أن هذا لم يمنع في بعض الحالات من تقديم اقتراحات أو مشروعات قوانين من قبل أحد الأعضاء في الجمعية . إلا أن معظم القرارات الهامة كانت تعد بالتفصيل في المجلس النيابي ثم تعرض للمناقشة في الجمعية .

٣ ـ إعلان الحرب والسلام وعقد المعاهدات .

٤ ـ مراقبة الميزانية .

٥ ـ الإشراف على جميع العاملين ومسؤولية هؤلاء جميعاً أمامها حيث تستطيع إعفاء أي منهم من منصبه في أي وقت .

٦ ـ القيام بالوظيفة القضائية بالنسبة لبعض القضايا الجنائية في بعض الحالات ، علاوة على مسؤولية القضاة أمامها .

واختصاص الجمعية في هذه المجالات اختصاص عام ، فهي تملك الموافقة على المشروعات المقدمة إليها أو تعديلها أو رفضها ، كما أن لها أن تحيل للمجلس أي مشروع ترى أخذ رأيه فيه . وتجتمع هذه الجمعية في هيئة مؤتمر شعبي عام ، أربعين مرة في السنة بصفة منتظمة . كما يمكن أن تجتمع في دورات استثنائية بناء على طلب المجلس النيابي . والنصاب القانوني للاجتماع يجب أن لا يقل عن ستة آلاف مواطن في الأمور الهامة ، مثل قرار إبعاد مواطن ، أو قرار رد الاعتبار لمواطن ، ولكن يبدو أن مثل هذا العدد كان مطلوباً للموافقة على قرارات أقل شأناً ـ أيضاً ـ وما من إشارة إلى أن العدد القانوني لم يكتمل وإن كان من المحتمل أن البوليس كان يعمل في بعض المناسبات على إرغام الناس على حضور الاجتماع .

وقد عرفت جميع المدن اليونانية سواء كانت ديمقراطية أو أرستقراطية . . نظام الجمعية الشعبية ، غير أن الجمعية الشعبية في أثينا امتازت بالاختصاصات الواسعة وتمتعت بحقها في مساءلة القضاة والموظفين ورقابتهم بعكس جمعيات المدن الأخرى

التي لم تكن تتمتع إلا باختصاصات بسيطة ، وكانت قراراتها استشارية ، وكذلك كانت اجتماعاتها نادرة .

٢ ـ المجلس النيابي :

ويسمى بمجلس « الخمسمائة » لأنه كان يتكون من خمسمائة عضو ، يختارون سنوياً عن طريق « القرعة » بمعدل خمسين عضواً عن كل قبيلة من قبائل أثينا العشرة.

ويشترط فيهم أن تكون أعمارهم فوق الثلاثين ، وأن يؤدوا اليمين ، وأن يخضعوا لفحص مبدئي كل على حدة ، ثم لاختبار نهائي . ومدة العضوية سنة واحدة ، ولا يجوز إعادة انتخابه إلا مرة أخرى طوال حياته . وكان المجلس ينعقد يومياً إلا أيام الأعياد . ونظراً لأن مجلساً بمثل هذا العدد لم يكن ليستطيع الاضطلاع بوظيفة الحكم ، لذلك ابتكروا طريقة التناوب في الحكم . فكان الخمسون الممثلون ـ لكل قبيلة ـ يحكمون فترة من الزمن (عشر السنة ـ ٣٥ يوماً) حسب ترتيب الدور بالقرعة . وعلى هؤلاء الخمسين أن يختاروا رئيساً لهم ـ يومياً ـ عن طريق القرعة ـ أيضاً ـ حيث يكون في رعاية هذا الرئيس خاتم المدينة ومفاتيح المعبد وسجل المدينة . وعلى الرئيس أن يختار عدداً معيناً من الخمسين (الثلث تقريباً) ليساعده في العمل . ولا يجوز أن ينال شرف هذه الرئاسة أكثر من يوم واحد في حياته ـ ويبدو أن الأمر تطور فيما بعد ، فضم إلى لجنة الخمسين ممثل عن كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى ـ .

وكان هذا الرئيس رئيساً للمجلس وللجمعية الشعبية ، أيضاً ، التي تجتمع في نوبته .

وأهم اختصاصات المجلس النيابي ، هي :

١ ـ إعداد مشروعات القوانين وتحضير الموضوعات التي ستعرض على جمعية الشعب .

٢ ـ الاتصال بالسفارات الأجنبية في أثينا والإشراف على أعمال السفارات الأثينية في الخارج .

٣ ـ الإشراف على أجهزة الإدارة والشؤون المالية ، حيث كان الموظفون يخضعون له خضوعاً تاماً .

٤ ـ الإشراف على الجيش والأسطول .

٥ ـ بعض الاختصاصات القضائية : فقد كان يحق للمجلس أن ينعقد في صورة « محكمة » وتصدر حكماً في بعض المسائل مباشرة أو بأن يطلب استصدار حكم من المحاكم ، إلا أن أحكام المجلس القضائية قابلة للطعن أمام المحكمة الشعبية .

على أن هذه السلطات الواسعة كانت خاضعة لرقابة الجمعية الشعبية التي لها أن تعدل أو ترفض أو تضيق أو توسع من عمل المجلس . . .

وقد قسم الأثينيون دولتهم من حيث الحكم الذاتي المحلي إلى حوالي مائة قسم ، هي وحدات الحكومة المحلية . .

المناصب العامة :

وأما عن أسلوب تولي المناصب العامة ، فقد كان مزيجاً من الانتخاب والاقتراع ، فقد كان كل وحدة تنتخب عدداً من المرشحين ، ثم يختار بالقرعة من بينهم من يتولون المناصب، ولا يجوز إعادة اختيار هؤلاء ، وعلة ذلك إفساح الطريق للمواطنين الآخرين في تولي الوظائف العامة . وقد وجد الفكر السياسي الاغريقي في هذه الطريقة ، الصورة المميزة للحكم الديمقراطي ، لما تتيحه للجميع من تكافؤ الفرص في الوظائف .

القواد العشرة :

على أن فئة من الوظائف الهامة ـ وهي الوظائف التي كان يتولاها القواد

العشرة ـ كان أسلوب الاختيار لها بالانتخاب المباشر ، وكان من الجائز أيضاً إعادة انتخاب القواد العشرة الذين يختارون من بين المواطنين ذوي السمعة الحسنة والماضي المشرف في خدمة المدينة . ووظيفتهم الأساسية هي قيادة الجيش والأسطول ، إلا أنهم في عهد الأمبراطورية صار لهم نفوذ عظيم وتأثير سياسي كبير في المجلس والجمعية ، ولكن ـ مع ذلك ـ لم يكن لهم أية امتيازات دستورية ولم يشكل هؤلاء حكومة مستمرة أو مستقلة بعيدة عن رقابة المجلس والجمعية . وإذا كان ثمة نفوذ وتأثير، فمرد ذلك الثقة الشعبية والخبرة والمعلومات الفنية التي اكتسبوها في عملهم.

٣ ـ المحاكم الشعبية :

وكانت تختص بالقضاء ـ أساساً ـ عدا بعض المسائل التي كانت تفصل فيها محاكم خاصة من قبل الجمعية أو المجلس . وأعضاء هذه المحاكم الشعبية . . يختارون عن طريق الوحدات الإدارية بالقرعة . . وكانت المحاكم الأثينية تختص بالفصل في القضايا المدنية والجنائية ولها بعض الاختصاصات التنفيذية والتشريعية . . ومن حيث الاختصاص التنفيذي : فقد كانت لها حق الإشراف على الموظفين الذين يرشحون لتولي المناصب العامة ، وتمثل هذا الإشراف في صورتين :

الأولى : النظر في صلاحية المرشحين ابتداء قبل توليهم الوظائف والنظر في الطعون المقدمة فيهم .

الأخرى : وكانت في نهاية مدة خدمة الموظف حيث كان ملزماً بتقديم حساب عن الأعمال التي قام بها ، ويسأل الموظف في حالة ثبوت أي خطأ أو تقصير .

وكذلك ، كانت المحاكم تقوم برقابة الحسابات العامة وصرف الأموال العامة .

وأما من حيث الاختصاص التشريعي : فقد تمثل في حقها في مراقبة التشريع الصادر من الجمعية أو المجلس من حيث المخالفة للقانون القائم أو عدم المناسبة أو حتى عدم الصلاحية ـ ابتداء ـ .

وكان من حق أي مواطن أن يطعن بالبطلان في مواجهة أي تشريع أمام المحكمة الشعبية . وفور عملية الطعن يوقف القانون ، حتى يصدر حكم بشأنه .

ويتبين مما تقدم أن نظام الحكم في مدينة أثينا قام على أساس اعتبار القضاء ـ وهو رمز العدالة ـ الحارس أو الأمين على كفالة احترام القانون من جانب الحاكم والمحكوم على السواء ، وكانت محاكم أثينا حجر الزاوية في النظام الديمقراطي لتلك المدينة . وفي سبيل إقامة هذا النظام على أساس الديمقراطية الحقة ، كان لا بد لكل مواطن مهما كان فقيراً ، أن يهيأ له الوقت لممارسة حقوقه السياسية ، فتقرر أجراً لذلك منذ عهد « بركليس » .

[لقد] قررت الديمقراطية الأثينية « الحرية » لجميع المواطنين . . التي تتمثل في حق العضوية في الجمعية ، وحق تولي المناصب العامة ، بدون أي تمييز بسبب المركز الاجتماعي أو الثروة ، بالاضافة إلى حق المواطن الأثيني في حرية التفكير وإبداء الرأي . .

وكذلك عرفت شبه الجزيرة العربية أنظمة مختلفة للحكم باختلاف السكان إلى بدو وحضر . .

١ ـ نظام الحكم عند البدو

عاش البدو في قبائل متنقلة ، وكانت كل قبيلة تعتبر وحدة سياسية مستقلة ، وكان نظام الحكم عندهم يقوم على أساس القبيلة . وكان للقبيلة حاكم هو شيخ القبيلة ، وقد وصل إلى هذه المرتبة لصفات معينة تميز بها ، ففرض نفسه عن طريق الاختيار الطبيعي التلقائي . فلم تكن الرئاسة وراثية إلا أن الرئيس قد يخلف أباه ـ غالباً ـ إذا لقي القبول عند شيوخ العشائر ، وكان في مثل صفات

أبيه ، فالصفات الشخصية هي المعيار لأهلية الحكم عند البدو .

وكان يقوم بجانب شيخ القبيلة مجلس مكون من شيوخ العشائر ، وبعض الأفراد الذين تميزوا بصفات خاصة ، كالشجاعة أو الفصاحة أو الحكمة ، وهؤلاء يكونون ما يسمى بمجلس شورى القبيلة .

وكان رئيس القبيلة يشاور ـ بحكم التقاليد والعرب ـ هذا المجلس ويستمع إلى رأيه في الشؤون العامة ، لا سيا المتعلقة باعلان الحرب والأسرى والصلح وما يمس نظام القبيلة العام . ولهذا فيمكن القول إن سلطان شيخ القبيلة لم يكن مطلقاً ، فهو مقيد برأي شيوخ القبيلة في الأمور العامة ، ومن ناحية أخرى فهو سلطة معنوية مستمدة من الصفات الشخصية التي يتمتع بها ، ولذلك لم يكن يملك القوة المادية لتنفيذ حكمه إلا بموافقة مشيخة العشيرة .

[و] يذهب بعض المؤرخين إلى القول بأن مشيخة العشيرة كانت في الواقع طرازاً من الحكم الديمقراطي القديم ، ويذهب آخرون إلى أن نظام الشورى الذي طبقه الإسلام وتوسع فيه فيما بعد ، كان موجوداً عند العرب بصورة أصغر وبطريقة بدائية مختصرة ، وتطرق آخرون فاعتبروا مجلس العشيرة أشبه « بمجلس الشيوخ » في النظم الدستورية المعاصرة . ولكن الأقرب إلى الاعتدال أن نقرر أنه نوع من ا شورى البدائية المختصرة . . . .

ثانيا : نظام الحكم في الحضر

المقصود بالحضر هنا : الممالك العربية القديمة والمدن الكبرى في شبه الجزيرة العربية .

(أ) نظام الحكم في الممالك العربية القديمة :

قامت في بلاد العرب عدة ممالك بعضها في الشمال وبعضها الآخر في الجنوب . ففي الجنوب ـ في اليمن ـ قامت عدة ممالك اشتهر فيها مملكة معين وسبأ

وقتبان . وكان يحكمها ملوك يتمتعون بالسلطة الدينية والمدنية ، وينتقل الملك فيهم بالوراثة ويستمد الملوك سلطتهم في الحكم من الآلهة ، ومع هذا فإن حكمهم لم يكن استبدادياً، بل كان يقوم على الرأي والمشورة ، فقد كانت لهم مجالس استشارية ـ يدلل على ذلك أن ملكة سبأ شاورت قومها في شأن كتاب سليمان عليه السلام « قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون» الآية ٣٢ من سورة النحل ـ تتألف من رجال الدين ومن حكام الأقاليم وكبار الموظفين .

[و] كان الملك يرجع إلى هذه المجالس في بعض الأمور العامة . .

(ب) نظام الحكم في المدن العربية الكبرى:

وأشهر هذه المدن مكة والطائف ويثرب . .

وكان يحكم مكة عدة رجال من الأسر الكبيرة ، قسموا الأعمال العامة فيما بينهم . وكان رئيس هؤلاء أكبرهم سناً وهو في نفس الوقت رئيس ـ دار الندوة ـ وفي هذه الدار كانوا يجتمعون ويتشاورون في أمورهم المختلفة ، ولم يكن يسمح بدخولها إلا لمن بلغ من العمر أربعين سنة على الأقل. وكذلك يسمح بدخولها من بين الشباب من عرف بسداد الرأي ، [ولذلك دخلها « أبو جهل » وهو في سن الثلاثين وحكيم بن حزام وهو ابن ١٥ سنة] .

وبالنسبة لتكييف نظام الحكم في مكة فقد ذهب البعض إلى أن حكومة مكة تمثل نظام « حكومة المدينة » عند العرب قبل الإسلام ، وأن هناك شبهاً كبيراً بين هذا النظام ونظام حكومة المدينة اليونانية . . وبعض المؤرخين يذهبون إلى أنه نوع من الحكومة الجمهورية . .

كانت حكومة مكة تتبع أسلوب الشورى في الحكم ، وقد تمثل ذلك في المناقشات التي كانت تدور في ـ دار الندوة ـ والتي اعتبرت مجمعاً لأمور قريش العامة والخاصة . . »[1] .

---

(١) عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص ٢١ ، ٢٣ ـ ٣١ ، ٣٧ ـ ٤٤ (نقلاً عن كثيرين من الأساتذة الجامعيين ، ذكرت أسماؤهم وكتبهم) .

ولذا ، فنحن لا نوافق عباس محمود العقاد ، على قوله ، في كتابه ، الديمقراطية في الإسلام ، أن الإسلام كان أول من عرف الديمقراطية السياسية الحقة . كما أننا لا نوافق رفيق العظم ، على حكمه الحاسم ، في كتابه ، أشهر مشاهير الإسلام ، بأن الإسلام كان أول من عرف « الحكم النيابي» .

فضلاً عن أننا لا نوافق على الرأي القائل ، بأن الحكم في الإسلام كان حكما تيوقراطياً مقدساً ، أو أنه حكم مطلق لا مجال ولا حاجة فيه للشورى .

ويخطىء من يتصور أن الحكومة الإسلامية في عهد الرسول أو عهد الخلفاء الراشدين ، كانت حكومة تيوقراطية (إلهية) أي حكومة معصومة من الخطأ أو حكومة مقدسة ، أو أن الإمام كان يحكم نيابة عن الله في الأرض . « فالحكومة الإسلامية كانت حكومة إنسانية تستند إلى كتاب الله في التطبيق ويقول حاكمها : إذا عدلت فاعينوني وإذا أخطأت فقوموني»[1] .

كما نرفض الرأي الزاعم ، بأن الإسلام براء من الحكم والسياسة (علي عبد الرازق) ، وكذلك المقارنة بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الحديثة .

« يختلف مفهوم الإسلام السياسي في شأن الشورى عن مفهوم الديمقراطية (يحاول البعض أن يصور الديمقراطية الحديثة بأنها إسلامية وهذا مخالف للحقيقة) . وثمة فارق كبير بين الشورى الإسلامية التي لا تعرف مبدأ نظرية سيادة الأمة ولا تتطلب الأخذ بنظام الانتخاب العام وبين الديمقراطية الحديثة التي تقوم على نظرية سيادة الأمة .

والشورى دعامة أساسية في النظام السياسي الإسلامي ، شدد عليها الإسلام وذلك في قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » . فولي الأمر يختار بالشورى وأعماله كلها تكون مقيدة بالشورى ، ولم يضع الإسلام نظاماً تفصيلياً للشورى لأن النظام يختلف باختلاف الأقاليم ولكنه دعا إليها باعتبارها مبدأ يجب تحققه في الإسلام .

---

(١) انظر ، أنور الجندي ، معلمة الإسلام، مادة : نظام الإسلام .

والشورى في الإسلام لها مرحلتين : مرحلة الملائمة ومرحلة المشروعية .

الملائمة : هي سؤال أهل الخبرة فيما هم خبراء فيه . فتشجع منهم عناصر الفهم في شؤونهم ، فإن كان الأمر يتعلق بالزراعة أو المال أو التجارة سئل أهل الفن في ذلك : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» .

أما المشروعية فهي وزن رأي أهل الخبرة والفن بقياس الشرع . فإن العالم المسلم الخبير بأحكام الله : حلاله وحرامه ، إذا سئل في معاملة من المعاملات فإنه يرجع أولاً إلى أصحاب الفن من ذلك ليفهم منهم ، فإذا تحرى ذلك ودققه ووقف عليه فإنه يقيسه بمقياس الشرع والأحكام . فالمشروعية مقيدة بما أظهره أهل الخبرة وبما أنزله الله على رسوله من الأحكام. والمشاورة في المشروعية ليست مطلقة، بل مقيدة ، فإن العمل (الاستشاري فيها) هو اجتهاد وبحث عن الحقيقة ، وليس انشاءاً مطلقاً حسب الهوى والرأي.

أما مبدأ سيادة الأمة الذي يعد من أهم مبادىء الديمقراطية الغربية ، فإنه يختلف عن مفهوم الإسلام . والقول بنظرية السيادة : من هو صاحبها في الدولة : فرد أم طبقة أم فئة أم الأمة ، هي نظرية فرنسية الأصل استنبطها الفقهاء الفرنسيون لأسباب وظروف خاصة بفرنسا . . ومبدأ الشورى يختلف تماماً عن مبدأ سيادة الأمة ، الذي ظهر بعد الإسلام بعدة قرون . والإسلام لا يقرر مبدأ سيادة الأمة ولكنه يقرر مبدأ سيادة الشريعة الإسلامية ، التي يجب أن يكون لها السلطة العليا مع مراعاة ما يسمى بالمصلحة أي مراعاة الصالح العام فيما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية»[1] .

ونرى في هذا المجال ، الرأي الذي ذهب إليه طه حسين ، في كتابه ، الفتنة الكبرى ، بالنسبة الى طبيعة النظام السياسي ؛ وهو رأي جاء بنظرنا نتيجة دراية تامة وتأمل عميق .

« لم يكن نظام الحكم . . أيام النبي تيوقراطية مقدسة ، وإنما كان أمراً من

---

(١) موسوعة معلمة الإسلام ، لأنور الجندي ، مادة السياسة الشرعية .

أمور الناس ، يقع فيه الخطأ والصواب . . ويظن آخرون أن نظام الحكم أيام النبي وصاحبيه قد كان نظاماً ديمقراطياً . وهذا تجوز في الألفاظ وخروج بها عن الدقائق من معانيها ؛ وقد ينبغي أن نتبين معنى الديمقراطية بالدقة قبل أن نقول إن نظام الحكم هذا كان أو لم يكن ديمقراطياً . والديمقراطية لفظ يدل به على حكم الشعب بالشعب وللشعب ، أي على أن يختار الشعب حكامه اختياراً حراً . . فإذا فهمت الديمقراطية على هذا المعنى الدقيق فليس من شك في أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين لم يكن ديمقراطياً ؛ فالشعب لم يكن يختار حكامه بهذا المعنى الدقيق ، وليس الشعب هو الذي اختار النبي ليبلغه رسالات ربه وليقيم الأمر فيه بالقسط والعدل . . وإذا قلنا إن الذين اتبعوا النبي من أصحابه قد اختاروه ليكون لهم حاكماً ، فهم لم يختاروه على النحو الذي يختار عليه الحكام في النظام الديمقراطي . وهم لم يكونوا يراقبونه ولا يحاسبونه ، وإنما كان النبي يستشيرهم فيشيرون عليه ، وكانوا يشيرون عليه حسبة أحياناً ، وكان يقبل منهم أو لا يقبل. وليس من الدقة في شيء أن يقال إن حكم أبي بكر وعمر قد كان حكماً ديمقراطياً بالمعنى الدقيق ، فليس كل المسلمين قد اختاروا أبا بكر وعمر لأمر الخلافة ، وإنما اختارهما فريق بعينه من المسلمين ، وهم أولو الحل والعقد من المهاجرين والأنصار . . ثم لم يكن للشعب ، بل لم يكن لهذا الفريق من المهاجرين والأنصار ، نظام معين مقرر محدد يراقبون به سيرة الخلفاء ويحاسبونهم على ما يأتون وما يدعون ، وإنما كان الخلفاء يستشيرونهم فيشيرون عليهم ، يستشيرونهم مجتمعين حيناً ومتفرقين حيناً آخر ؛ وكان لمن شاء من المهاجرين والأنصار أن يشير على الخليفة حسبة فيقبل الخليفة منه أو لا يقبل ؛ وإذن فلم يكن نظام الحكم في ذلك الصدر من حياة المسلمين نظاماً ديمقراطياً بمعناه الدقيق في الفقه الدستوري عند القدماء أو المحدثين . . ورأينا أخيراً أنه لم يتح للشيخين وأصحابهما من الوقت ولا من الفراغ والدعة ولا من التطور والاتصال بأسباب الحضارة ، ما كان من شأنه أن يمكنهم من وضع نظام للشورى ، وعندما توفرت الأسباب لمن جاء بعدهم ، لم يفكر في أن يضع نظاماً لتداول الحكم ولا في أن يضع نظاماً يكفل رعاية العدل السياسي والاجتماعي ، وإنما أهملوا ذلك إهمالاً

وآثروا أنفسهم بالحكم والغلبة والاستعلاء . . فعمر كان يحرم مثلاً مال بيت المسلمين على قرابته ، وكان عثمان مجزياً إلى قرابته من بيت مال المسلمين محتجاً بأن الله أمر أن توصل الأرحام . . وعلياً رفض عرض عبد الرحمن بن عوف أن يبايعه بالخلافة على أن يلزم الكتاب والسنة وسيرة الشيخين ، لا يحيد عن شيء في ذلك ، قائلاً : لا ولكني أجتهد في رأيي ما استطعت . . وهذا معناه بالنسبة إلى علي أن القرآن مكتوب محفوظ في الصدور وإن لم يعرض لسياسة الحكم في تفصيلها ووقائعها اليومي . . فالقرآن إذن ناقص لأنه لم يعرض لسياسة الحكم . وعندما عرض بن عوف على عثمان ما عرضه على علي ، قبل عثمان . . ولكن أنظر إلى ما حدث بعد أن مضت أعوام على إمرة عثمان . لقد ذهب مذهباً مخالفاً لمذهب عمر وسيرته . . وعلى هذا فقد أدى افتقار النظام المكتوب أو الدستور في الحكومة الاسلامية الى الاختلاف في الاجتهاد والتصرف . . وقوم آخرون قد يظنون أن نظام الحكم في ذلك الصدر من الإسلام قد كان نظام السلطان الفردي العادل ؛ فلم يكن للنبي ولا لصاحبيه من بعده شركاء في الحكم ، وإنما كان لهم من أصحابهم مشيرون لا يلزمهم بمشورتهم أحد ؛ . . وليس هذا الرأي أكثر دقة من الرأيين السابقين . . . .

لم يكن نظام الحكم الإسلامي في ذلك العهد إذن نظام حكم مطلق ، ولا نظاماً ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان ، ولا نظاماً ملكياً أو جمهورياً أو قيصرياً مقيداً على نحو ما عرف الرومان ، وإنما كان نظاماً عربياً خالصاً بين الإسلام . . (إن) نظام الحكم العربي الإسلامي في ذلك العهد . . لم يكن ملكياً ، ولم يكن يؤذي النبي وصاحبيه شيء كما كان يؤذيهم أن يظهر لهم الملك ؛ وهو لم يكن جمهورياً ، فلم نعرف في نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يرقى إلى الحكم فلا ينزله عنه إلا الموت ، ولم يكن قيصرياً بالمعنى الذي عرفه الرومان ، فلم يكن الجيش هو الذي يختار الخلفاء . . . وكان المسلمون خليقين بعد أن مات عمر وبعد أن اختاروا خليفتهم أن يفكروا في نظام الشورى هذا ، فيقيموه على أساس ثابت مضطرد متين ، يؤمنهم الفرقة . . ولكن الغريب أنهم لم يفكروا

في شيء من ذلك . . »[1].

الملاحظة الثانية

إن التمييز بين نوعين من الشورى ، في التاريخ السياسي الإسلامي ، الشورى السياسية ، وتكون في اختيار الخلفاء عن طريق الأمة عامة ، والشورى التشريعية ، وتكون في الشؤون المختلفة للأمة ، ويتولاها « المجتهدون بالإستعانة بأولي الأمر وأصحاب الكفاءات . . المختلفة » ، تمييز لا يلقى القبول من لدننا ؛ على إعتبار أن المتتبع للتاريخ السياسي الإسلامي ، لا يلحظ مثل هذا التمييز ، بل على العكس ، يرى ، وكأن الشورى في كافة الحقول والمجالات ، حتى فيما يتعلق منها باختيار الخلفاء فعلاً ، واتخاذ القرارات ، كانت بعامة ، وقفاً على ما يمكن تسميتهم بـ : « أهل الحل والعقد » أو « أولي الأمر » .

مع الملاحظة ، بأن إنتخاب الخليفة على مدار التاريخ الإسلامي ، إنما كان يتم أولاً ، بواسطة « أهل الحل والعقد » من فقهاء وقادة وأولي أمر ، ثم تؤخذ له البيعة العامة ، والعهد له بالطاعة ، من قبل العامة ، في المسجد .

الملاحظة الثالثة

إن كيفية اختيار الخليفة أو الإمام في الإسلام ، (العهد الإسلامي الأول : عهد النبي والخلفاء الراشدين) اتخذ ثلاث طرائق :

١ ـ الطريقة الأولى

وهي طريقة الشورى . وقد اتبعت ـ بالرغم من اختلاف الآراء حول حصولها وكيفية ذلك الحصول ـ في انتخاب الخليفة الأول: أبي بكر الصدّيق.

---

(١) الفتنة الكبرى ، ط١ ، ج ١ ، ص ٢٧ ـ ٣٢ ، ٤٥ ، ٤٨ ، أنظر كذلك : ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٤. ومحمد حسين هيكل، الصديق أبو بكر، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

٢ ـ الطريقة الثانية

وهي طريقة العهد من الخليفة القائم إلى شخص آخر من بعده . وقد اتبعها الخليفة الأول : أبي بكر ، في اختياره عمر بن الخطاب للخلافة من بعده . وهي ولا شك ، طريقة خطرة ، لأنه من الجائز ألا يكون الاختيار دائماً اختياراً حسناً أو موفقاً .

والذين يؤيدون هذه الطريقة من العلماء والفقهاء : كالباقلاني والماوردي ، يرون أن الخليفة هو وكيل الأمة في إدارة شؤونها ؛ وبهذه الصفة ، فإن له السلطة في أن يعهد بالأمر من بعده ، لمن يراه أهلاً للقيام مقامه[١] .

وهذا الرأي ، الذي يستند ولا شك ، إلى عهد الخليفة الأول : أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب ؛ ثم عهد عمر بن الخطاب إلى ستة من بعده ، لكي يتولى أحدهم منصب الخلافة ؛ والذي قد يؤدي في نهاية المطاف ، إلى إسباغ صفة الشرعية ، على عهد معاوية بن أبي سفيان إلى ابنه يزيد ، ومن ثمة إسباغ هذه الشرعية على الخلافتين الأموية والعباسية بعامة ، كان مثار جدل عنيف وخلاف شديد بين العلماء ، وهو غير مقبول اليوم ـ على الأقل ـ من لدن معظم العلماء والفقهاء المسلمين .

٣ ـ الطريقة الثالثة

وهي طريقة تعيين الإمام أو الخليفة القائم ، الأشخاص الذين يحق لهم اختيار أحدهم لمنصب الخلافة أو الإمامة من بعده . وهذه الطريقة هي التي تم عن طريقها ، إنتخاب عثمان بن عفان لمنصب الخلافة . وهي بنظرنا طريقة لا ترتفع عن النقد ، لأنه لا شيء في هذه الطريقة يحول دون وقوع الإمام أو الخليفة في خطأ الاختيار .

---

(١) أنظر ، محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص ٧٧ ـ ٧٩ .

الملاحظة الرابعة

إن أهل الشورى تعبير غامض . ولا نجد ذكراً أو تعريفاً لهم ، لا في القرآن ولا في السنة .

وبينما نرى أن الرسول كان يشاور عامة المسلمين من المهاجرين والأنصار ، أو على الأقل رؤساءهم ، وقد يأخذ برأيهم أو لا يأخذ به ؛ نرى أن خلفاءه قد قصروا هذه الشورى ، وفي بعض الأحيان ، على الصحابة ، أو بالأصح ، على كبار الصحابة ، إلى حد بعيد ، ونسجوا على غرار الرسول ، بالأخذ بها أو عدم الأخذ بها . ناهيك عن أن علي بن أبي طالب ، كان يجتهد رأيه ، ويتصرف وفق ما يراه موافقاً لشرع الله ؛ ولا يذكر عنه أنه لجأ إلى مشورة أحد ، أو حتى قبل نصيحة الناصحين (كعبد الله بن عباس مثلاً) ، المتبرعين من تلقاء أنفسهم بإسداء النصح إليه .

الملاحظة الخامسة

قد يرى البعض أن أهل الشورى هم « أهل الحل والعقد » أو « أولي الأمر » ، وذلك بمعرض تفسيره للآية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[1] . ويذهب هذا المذهب ، الشيخ محمد عبده ، وينقل رأيه هذا ، محمد رشيد رضا ، في تفسير المنار بقوله : « وكان مما قاله الشيخ محمد عبده : وأما أولو الأمر ، فقد اختلف فيهم ، فقال بعضهم هم الأمراء... وقال بعضهم : إنهم العلماء.. »[2] . « قال (أي محمد عبده) رحمه الله تعالى : إنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين ، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند ، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات ، والمصالح العامة .

---

(١) سورة النساء ٥٩ .

(٢) انظر ، شرح البيضاوي والكشاف للزمخشري في تفسير الآية ٥٩ : ﴿ يا أيها الذين آمنوا .. ﴾ .

فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر ، أو حكم ، وجب أن يطاعوا فيه ، بشرط . . أن لا يخالفوا أمر الله ، ولا سنة رسول الله ﷺ التي عرفت بالتواتر . . وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر ، واتفاقهم عليه . . » . « فأهل الحل والعقد من المؤمنين ، إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ، وليس فيه نص عن الشارع ، مختارين في ذلك ، غير مكرهين عليه بقوة أحد ، ولا نفوذ ، فطاعتهم واجبة . . »[1] . « يجب أن يكون في الأمة رجال ، أهل بصيرة ورأي ، في سياستها ومصالحها الاجتماعية ، وقدرة على الاستنباط ، يرد إليهم أمر الأمن والخوف ، وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية . وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام : أهل الشورى ، وأهل الحل والعقد . ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم . وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة»[2] .

كما يذهب مثل هذا المذهب ، إبن خلدون ، أيضاً ، الذي يرى بأن أهل الحل والعقد يتمثلون في العلماء والأمراء والولاة والقادة مجتمعين . ويقول محمد رشيد رضا في كتابه ، **الخلافة أو الإمامة العظمى** ، « الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة ، بعد التشاور بينهم»[3]. ويسمي البغدادي أولئك الذين يقومون نيابة عن الأمة ، باختيار الخليفة أو مبايعته ، بـ « أهل العقد والحل » تارة ، و« أهل الاختيار » تارة أخرى .

ونحن نرى ، أن مسألة من هم أهل الشورى أو أهل الحل والعقد ، ما تزال خلافية ، ولا سيما وأن « طائفة كبيرة من الصحابة والتابعين (قد فسروا آية : وأولي الأمر منهم) بالفقهاء ، الذين يمتازون بالحصافة وعمق الدراية والإخلاص لدين الله عزّ وجلّ. وفي مقدمة من فسر تلك الآية بهذا المعنى ، إبن عباس من الصحابة

---

(١) تفسير المنار ، ٥/ ١٨١ . انظر كذلك ، محمد يوسف موسى ، الاسلام وأصول الحكم ، ص ١٢٧ ـ ١٢٩ .

(٢) نفس المرجع ٣/ ١١ .

(٣) ص ٢٤ ـ ٢٥ (نقلاً عن كتاب الاسلام وأصول الحكم ص ١٢٨) .

ومجاهد من التابعين»[1]. وقد أخذ بهذا التفسير في العصر الحديث، عبد الرحمن الكواكبي، الذي يقول:

«وهؤلاء الذين نسميهم عندنا بـ «الحكماء» هم الذين يطلق عليهم في الإسلامية إسم «أهل الحل والعقد» الذين لا تنعقد شرعاً «الإمامة» إلا ببيعتهم، وهم خواص الطبقة العليا في الأمة، الذين أمر الله عز شأنه نبيه بمشاورتهم في الأمر، الذين لهم شرعاً حق الاحتساب والسيطرة على الإمام والعمال، لأنهم رؤساء الأمة ووكلاء العامة، والقائمون في الحكومة الإسلامية مقام مجالس «النواب» و«الأشراف» في الحكومات المقيدة.. وإذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن نجد ترقيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة..»[2].

فضلاً عن أننا نلحظ من خلال قيام الجمهورية الإسلامية حديثاً في إيران، أن أهل الشورى كانوا أو تمثلوا في كل الشعب، في استفتائهم على دستور الجمهورية، ومن ثمة اصبحوا في مرحلة لاحقة، نواب الشعب المنتخبين منه مباشرة.

ثم إننا لا نرى أن أهل الشورى كانوا هم أهل الحل والعقد على عهد الرسول وأصحابه، وإلا لكان الرسول وأصحابه ملزمين بالأخذ برأيهم الممثل لإرادة جماعة المسلمين، وهو ما لم يكن بحاصل على الإطلاق، وما يتناقض أيضاً، مع معنى هذا الاصطلاح اليوم، الذين يعسر جداً التحقق من معرفة بدء استعماله.

فضلاً عن أن العلماء والفقهاء، قد اختلفوا في عدد أفراد هيئة «أهل العقد

---

(١) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٢٣٥، انظر كذلك: شرح البيضاوي.

(٢) أم القرى، ص ٨٦.

والحل » . فقد رأى بعضهم ، أنها لا بد وأن تشتمل على أهل الحل والعقد من كل بلد . وبعضهم الآخر ، قصرها على « المدينة » ، ورأى أن الحدّ الأدنى لعدد أفراد هذه الهيئة ، يجب ألا يكون دون الخمسة . وهذا هو رأي « أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة » ، وذلك استدلالاً بأمرين :

الأول : إن بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة ، بادىء الأمر ، وهم : عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة .

والثاني : إن عمر بن الخطاب، جعل الشورى في ستة أشخاص ليعقد لأحدهم برضا الخمسة .

والبعض الثالث ، وهم من علماء الكوفة ، رأى أن البيعة تنعقد بثلاثة أشخاص ، يقوم أحدهم بعقدها برضا الإثنين ، كعقد الزواج ، يعقد بولي وشاهدين .

والبعض الرابع ، كالإمام الباقلاني مثلاً ، رأى أنها تنعقد بواحد تأسياً على موقف العباس بن عبد المطلب من علي بن أبي طالب ، عندما قال له : أمدد يدك أبايعك ، فيقول الناس : « عم رسول الله ﷺ بايع إبن عمه فلا يختلف عليك إثنان »[1] ، وكذلك تأسياً بمبايعة الخليفة الثالث عثمان بن عفان من قبل عبد الرحمن بن عوف .

وبهذا الصدد، يرى المسلمون الشيعة ، « أن مبدأ تعيين الإمام بواسطة أهل الحل والعقد عند أهل السنة ، كان جنوحاً عظيماً نحو الفردية ، وتركيز السلطة في يد واحدة . فهم يكتفون لتعيين الإمام ببيعة الواحد والاثنين ، ولا ندري كيف يتسنى

---

(١) انظر ، أبي الحسن الماوردي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ٧ ، وكذلك ، حسن سعفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ، ص ١٧٧ . ومحمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص ٧٧ .

لهذا الواحد أو لهذين الاثنين أن يتمكنا من اختيار أصلح الأمة المسلمة للقيام بهذه المهمة الخطرة . . ثم ما الذي يؤمننا ألا ينحرف هذا الواحد أو هذان الإثنان عن الجادة فيسيران وفق هواهما في تعيين الإمام ؟ أهي العصمة ؟ والعصمة عند أهل السنة لا تكون إلا للأنبياء . . وتصرف الخليفتين العظميين : أبي بكر وعمر يقوم شاهداً على أن هذا الطريق في التعيين طريق فاشل لا يلائم المجتمع الإسلامي في قليل أو كثير . ولو أنهما رأيا في هذا الطريق ما يكفل للمسلمين الخير والسلامة في دينهم ودنياهم لما حادا عنه ، ولكانا خليقين باتباعه ومراعاته ، لما عرف عنهما من غيرة على الإسلام وحرص على مصلحة المسلمين ، ولكنهما حادا عنه إلى التعيين ، فنرى أبا بكر قد عيّن عمر ، ونرى عمر قد عين عثمان بواسطة الشورى ، والذين ضمتهم الشورى ونص عليهم عمر كانوا كلهم من قريش ، مع العلم بأن أهل الحل والعقد يومئذ لم يكونوا محصورين في قريش بل كانوا فيها وفي غيرها من سائر المسلمين . هذه الحقائق . . تحتم علينا القول بأن نظام أهل الحل والعقد في التعيين . . . لا يقوم على أساس من العقل ولا من التشريع أو التاريخ ، فليس لدينا سند تشريعي ينص عليه والعقل لا يقره (لأنه من الأفضل للأمة المسلمة أن يختار الله لها من يتولى شؤونها) والتاريخ ينفيه ، ولعله من أجل هذه الأمور أسقطه أكثر أهل السنة من حسابهم ، فجعلته طائفة آخر الطرق ولم تعرض له طائفة أخرى بأي ذكر ، كما صنع إبن حزم . . والواقع التاريخي المتفق عليه بين أهل السنة وبين الشيعة ينفي أن يكون المناط في تعيين الامام هو اجتماع أهل الحل والعقد عليه . والنصوص التاريخية (على ذلك) كثيرة ، وإذا هي صنفت بحسب أهميتها كانت قضية جيش أسامة في رأس القائمة . . »[1] .

الملاحظة السادسة

إن حصيلة الشورى ـ على الأقل بالنسبة لنا ـ ومن خلال محاكاة الوقائع التاريخية المتفق عليها ، بعامة ، لم تكن ملزمة للنبي أو للخليفة على الإطلاق ،

---

(١) أنظر ، محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والادارة في الإسلام ، ص ١٥٦ ـ ١٥٨ .

حتى في الأمور العامة أو الهامة ، التي تتعلق بها مصالح الأمة ، كإعلان الحرب أو عقد الصلح أو المعاهدات الخ . . وبذلك يكون الحكم في الشورى كما لو أنها مندوبة أو مستحبة ، ولا حرج على « إمام الأمة » في تركها ؛ بخلاف لو أنها كانت واجبة ، لأن الحكم فيها يكون عند ذلك ، ملزماً ، وتركها يرتب على تاركها ، الإثم .

الملاحظة السابعة

إن الرأي القائل ، بأن الحاكم أو الإمام ، غير مقيد بما انتهت إليه الشورى ، لأن « الأمر » في قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، محمول على الندب والإستحباب ، لا على الوجوب والإلزام ، وله أن يعمل بمقتضى اجتهاده ورأيه ـ لأن المفروض فيه أن يكون رجلاً مجتهداً وعدلاً وثقة ـ إذا كان مخالفاً لنتيجة الشورى ، ورأى أن مصلحة الأمة في ذلك ، لا يلقى القبول منا ؛ ونميل إلى الرأي القائل ، بأن الشورى واجبة ، وما دامت كذلك ، فلا بد والحال هذه ، أن يأخذ الحاكم بنتيجتها ، حتى ولو كانت مخالفة لرأيه واجتهاده ؛ على اعتبار أن أهل الشورى ، هم أيضاً مجتهدون ، وهم الذين يفترض فيهم الإجتهاد والعدالة والثقة والحفاظ على مصلحة الأمة .

والذي لا شك فيه ، أن رأيهم أو رأي الأكثرية منهم ، هو الذي يفترض فيه الصواب ، وبالتالي ، وجوب الأخذ به ، إلا إذا استطاع الحاكم أو الإمام ، أن يقنعهم باجتهاده أو رأيه الذي ذهب إليه ، لدليل قوي ، غاب عن أذهانهم أو فاتهم .

وهكذا ، فلا يمكن الإعتداد على الإطلاق ، بالرأي القائل ، بأن الإمام ما دام مجتهداً ، فإن رأي الآخرين من أهل الشورى ، ليس بأفضل من رأيه . فضلاً عن أن الكثرة ، أقوى مسلك من مسالك الترجيح في الفقه .

يقول الغزالي ، في كتابه ، الرد على الباطنية : « والكثرة في الأتباع والأشياع ، وتناصر أهل الاتفاق والإجتماع ، أقوى مسلك من مسالك الترجيح » . و« الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر ، والمخالف باغ يجب رده إلى الإنقياد إلى الحق »[1] .

ثم إنه إذا اعتبرنا أن أهل الشورى ، هم أهل الحل والعقد ، الذين يمثلون الأمة بعامة ، فلا معنى والحال هذه ، أن يخالف رئيس الدولة أو الإمام ، برأيه ، رأي الأمة ، الممثلة بـ : أهل الشورى . إذ أنه لما كان بحكم منصبه ، وكيلاً عن الأمة ، في إدارة شؤونها ، فلا شيء يمنع على الموكِّل الأصلي ، وهو الأمة ، أن يستعيد وكالته في بعض أموره، ويقرر ما يراه مناسباً له .

الملاحظة الثامنة

إن كيفية إجراء الشورى مسألة غير محسومة أيضاً . وهي متروكة لإرادة كل جماعة في أن تمارسها على الشكل الذي تراه . وعلى هذا ، فإن كيفية إجرائها، يقبل على ما يظهر ، كافة الأشكال والصور ، التي تتناسب وتطور المسلمين في مختلف العصور . فقد تكون عن طريق الاستفتاء الشعبي المباشر ؛ كما قد تكون عن طريق نواب الأمة أو ممثليها ؛ أو أهل الحل والعقد من الفقهاء وأولي الأمر الخ . . .

الملاحظة التاسعة

إن المسلمين الإماميين الشيعة الإثني عشرية ، وأول أئمتهم علي بن أبي طالب ، يرون أن الإمامة ركن من أركان الدين ، ولا دخل للأمة فيها ، وأن النبي والإمام معصومان عن الخطأ ، سواء في الأمور الدينية أو الدنيوية ، لأنهما مؤيدان بالوحي ومختاران من قبل الله عزّ وجلّ . وبناء على ذلك ، فهما لا يحتاجان إلى

---

(١) ص ٦٢ ـ ٦٣

المشورة ، مشورة أيّ أحد من الناس . حتى أن الإجماع الفقهي عند الشيعة الاثني عشرية ، لا قيمة له ، إذا لم يكن مشاركاً فيه أحد أئمتهم - إمام عصره - واليوم ، الإمام الغائب المنتظر ، بصورة ما من الصور البشرية .

« مع الملاحظة بأن أحد أئمة الاعتزال وهو النظّام ، يذهب مثل هذا المذهب ، ويرى أن « الإمام معصوم من الخطأ»[1] .

الملاحظة العاشرة

الراجح أن عبد الرحمن بن عوف عرض منصب الخلافة على علي بن أبي طالب ، قبل عثمان بن عفان ، على أن يعمل وفق كتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخليفتين السابقين له : أبي بكر وعمر ؛ ولكن علياً رفض ذلك ، قائلاً : بأنه يتعهد بالعمل وفق كتاب الله وسنة رسوله ثم الاجتهاد برأيه بعد ذلك . ولعل هذا ما يجعل « العقل » أو الاجتهاد بالرأي المقصور على العقل المجرد ، أحد الأسس الأربعة للتشريع عند أهل الشيعة . بمعنى أنه عند عدم وجود النص في كتاب الله أو السنة ، يكون الحكم للعقل وحده . فما يراه العقل حسناً فهو حسن وما يراه قبيحاً فهو قبيح . ولا يمكن للعقل أن يحكم على أمر فيه مضرة بأنه حسن ، ولا أمر فيه منفعة بأنه مضر أو قبيح .

الملاحظة الحادية عشرة

الراجح أن عليّ بن أبي طالب كان من أهل الرأي لدى الخليفتين الأولين ، أبي بكر وعمر . وقد بايع أبا بكر بعد وفاة زوجه : فاطمة بنت محمد ، أو على الأقل ، لم يعارضه أو يذهب في معارضته ومعارضة خليفته عمر ، إلى حد إعلان ذلك

---

(١) حسن سعفان ، أساطين الفكر السياسي ، ص ١٨٩ . انظر كذلك : عبد الجبار بن أحمد ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٥ - ٧٥٩ .

على الملأ من المسلمين ؛ وهو ما يطرح التساؤل عن معتقد الشيعة في « الإمامة » ، وفيما إذا كان يحق للإمام عليّ ، ألاّ يطالب « بحقه الإلهي » ، حتى ولو أدى ذلك إلى ما يمكن الخوف من وقوعه في الإسلام - وهو مجرد خوف - وهو ما لم يخف منه أبوبكر في محاربته العرب المرتدين ، بالرغم من نصيحة كبار الصحابة له وعلى رأسهم عمر بن الخطاب « وزيره ومستشاره» .

الملاحظة الثانية عشرة

من الثابت أن العباس بن عبدالمطلب، عم الرسول محمدﷺ ، عرض على الإمام عليّ مبايعته بالخلافة ، قائلاً له : « أمدد يدك أبايعك ، فيقول الناس : عم رسول اللهﷺ بايع إبن عمه فلا يختلف عليك اثنان » ؛ وكذلك قبوله - أي قبول علي - بالدخول تحت الشورى، بأن يكون أحد الستة المرشحين لمنصب الخلافة من قبل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ؛ وإصراره على أخذ البيعة له من طلحة والزبير عند مبايعته بالخلافة ؛ فضلاً عن أن بعض المصادر ، تذكر تحديده لأهل الشورى ، الذين يرغب بمبايعتهم له ، حتى يرضى بمنصب الخلافة، وذلك عقب عرض هذا المنصب عليه من قبل الثوار إثر مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، ورفضه ذلك .

« ذكروا أنه لما كان الصباح ، إجتمع الناس في المسجد ، وكثر الندم والتأسف على عثمان رحمه الله ، . . وأكثر الناس على طلحة والزبير واتهموهما بقتل عثمان . . فقام الناس ، فأتوا علياً في داره ، فقالوا : نبايعك ، فمدّ يدك ، لا بد من أمير، فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة ، فنجتمع وننظر في هذا الأمر ، فأبى أن يبايعهم ، فانصرفوا عنه ، وكلم بعضهم بعضا. . .»[1] .

وقد يكون في هذا ، برأينا ، دليلاً على أن الخلافة ، إنما تكون بالشورى

(١) ابن قتيبة ، تاريخ الخلفاء ، ص ٤٦ .

والاختيار من قبل الأمة ، وليس بالنص والتعيين ؛ مع علمنا المسبق بأن رد البعض على رأينا هذا ، قد يكون كرد القاضي عبد الجبار بن أحمد في كتابه : الأصول الخمسة ، بأن دخول علي في الشورى ، لا « يجعل الأمر موقوفاً على اختيارهم إياه وعقدهم للإمامة » ، وفي إصراره على بيعة طلحة والزبير له ، التبيان للمسلمين ، بأنهما « لا يثبتان على الحق أصلاً » وكان يعلم نواياهما بالثورة عليه لاحقاً[1] .

الملاحظة الثالثة عشرة

إن إدعاء بعض الباحثين ، ومنهم مثلاً ، طه حسين[2] ومحمد يوسف موسى[3] وإبن تيمية ، بأن استخلاف أبي بكر الصديق ، لعمر بن الخطاب ، لم يكن ترشيحاً له ، ونصحاً للمسلمين ، ولو شاء المسلمون ألا يقبلوا به أو يوافقوا عليه ، لكان لهم ذلك ؛ وذهابهم كذلك ، إلى أن وصيّة عمر التي حصرت الشورى في ستة من كبار صحابة الرسول ، لم تجعل من اختيار عثمان إلا ترشيحاً له أيضاً ، وكلا الرجلين لم يصبح خليفة إلا بعد أن تمت البيعة له من قبل المسلمين ، « . . . وما كان إستخلاف أبي بكر لعمر إلا مشورة على المسلمين ، وآية ذلك أن عهد أبي بكر لم ينفذ ولم يصبح عمر خليفة إلا بعد أن بايعه المسلمون رضاً برأي أبي بكر وقبولاً لمشورته ، . . ولم يرث أبناء عمر عنه الخلافة ، وكره عمر أن تكون الخلافة بعده في أحد من ولده ، وأشرك ابنه عبد الله في الشورى على ألا يكون له في الأمر شيء . . »[4] ، « . . . وهكذا نرى . . أن عهد الخليفة السابق ليس إلا ترشيحاً لمن يراه أهلاً للخلافة ؛ فإن وافقت الأمة على ترشيحه بايعوه ، وإلا كان لهم أن يبايعوا غيره . . »[5] .

---

(١) ص ٧٦٥ .

(٢) في كتابه الشيخان ، ص ٤٨ ، ١٠٩ .

(٣) في كتابه : نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٢٠ .

(٤) انظر ، طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ط١ ، ج ١ ، ص ٢٦ .

(٥) انظر ، محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص١٢٠ .

« ولو قدِّر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة ، وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر إماماً » . وكذلك عمر ، لما عهد إليه أبو بكر ، صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ، ولو قدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ، ولم يبايعوه ، لم يصر إماماً»[1] .

إجتهاد لا يلقى القبول لدينا ، لأن في عهد أبي بكر لعمر ، وإيصاء عمر لستة من أصحاب رسول الله ، على أن يكون أحدهم خليفة للمسلمين ، لا بد وأن يؤثِّر على إرادة المسلمين واختيارهم ، وهو ولا شك نوع من « الإكراه المعنوي » بنظرنا على الأقل.

فضلاً عن أننا نوافق طه حسين نفسه على قوله في مقام آخر : « وما من شك في أن النظام الذي وضعه للشورى (أي عمر بن الخطاب) قد كان نظاماً لا يخلو من نقص ، ولعله لا يخلو من نقص شديد ، وأول ما نلاحظه على هذا النظام ضيق مجلس الشورى ؛ فقد تألف هذا المجلس من سبعة ، أحدهم يشير وليس له في الأمر شيء وهو عبد الله بن عمر ، فكان هو المشير الوحيد الذي لا مطمع له في شيء ؛ ولم يكد المشيرون يجتمعون حتى تبينوا الآفة الخطيرة التي كانت توشك أن تذهب بمجلسهم غير مذهب ، وهي أن ستة منهم كانوا مشيرين ، وكانوا جميعاً مرشحين للخلافة . . لا لأنهم كانوا يؤثرون أنفسهم بالسلطان حباً للسلطان وحده ، بل لأنهم كانوا يؤثرون أنفسهم بالسلطان نصحاً للإسلام والمسلمين : يرى كل واحد منهم مخلصاً أنه أقدر على احتمال العبء وأجدر أن يرعى ما ينبغي له من حق . . ولو قد وسّع عمر مجلس الشورى وأكثر فيه من أمثال عبد الله بن عمر من أولئك الذين يحضرون الشورى ويشاركون فيها ولا يكون لهم من الأمر شيء ، لكان من الممكن أن لا يتعرض مجلس الشورى لما تعرض له من الشك والاختلاف . وأكاد أعتقد أن الخير قد كان يكون لو تصور عمر مجلس الشورى لا على أنه مجلس مؤلف من المرشحين أيهم انتخب فهو خليفة ، بل على أنه مجلس

---

(١) أنظر ، ابن تيمية ، المنتقى ، ص ٥٧ ـ ٥٨ (نقلاً عن فتحي الدريني ، خصائص التشريع الإسلامي . . ص ٤٢٢) .

مؤلف من المشيرين الذين تعرض عليهم أسماء هؤلاء الستة ليختاروا من بينهم رجلاً يستخلفونه ، ولم يخطر لعمر رحمه الله ولم يخطر للمسلمين من بعده أن الأنصار كانوا خليقين أن يشهدوا الشورى ، وأن يكون لهم أن يقولوا رأيهم ويشاركوا في الإختيار بين المرشحين ؛ فقد نعلم أن الإمامة في قريش ما دام المسلمون قد اتفقوا على ذلك ، ولكن لا نعلم أن معنى هذه القاعدة أن قريشاً وحدها هي التي تختار الإمام ؛ فليس الإمام إماماً لقريش وحدها ولكنه إمام المسلمين جميعاً . . وقد استقر في نفوس المسلمين لذلك العهد وبعد ذلك العهد أن الإختيار إنما يكون لأهل الحل والعقد وما نعلم أن الحل والعقد قد كانا إلى قريش وحدها أيام أبي بكر وعمر ، وقد قال أبو بكر للأنصار : نحن الأمراء وأنتم الوزراء . فجعلهم من أهل الحل والعقد ، لأن الوزراء فيما نعتقد يحلون ويعقدون . كان من الطبيعي إذن أن يشهد الأنصار مجلس الشورى ويشاركوا في اختيار الإمام ، بل كان من الطبيعي أن يتألف مجلس الشورى من جماعة تتجاوز قريشاً والأنصار وتشمل قوماً غيرهم من زعماء العرب وقواد المسلمين في الحرب وكبار الولاة والعمال ؛ فلو قد تألف مجلس الشورى على هذا النحو لكان خليقاً أن يجنب المسلمين كثيراً مما تعرضوا له من شر . . وآفة أخرى نراها في تنظيم الشورى على هذا النحو ، وهي أن سلطان المشيرين كان . . . أهل المدينة (إذ) كانوا وحدهم بمقتضى هذا النظام هم الذين إذا بايعوا ألزموا المسلمين في جميع أقطار الأرض . . وليس من شك في أن بعض أصحاب النبي من أولي الرأي والبصيرة كانوا قد تفرقوا في الأمصار ومواطن الحرب بأمر عمر أو عن إذنه ، وكانوا خليقين لو استشيروا أن يشيروا وينصحوا . . »[1] .

---

(١) طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ط ١ ، ج ١ ، ص ٦٠ - ٦٢ .

الملاحظة الرابعة عشرة :

إن رأينا بالنسبة إلى حكم الشورى أو محصلتها ، هو أن الحكم فيها ، يجب أن يكون ملازماً لزوماً جوهرياً لطبيعة الشورى ، كملازمة العلة للمعلول . وإذن ، فإن كانت الشورى ، بمعنى التشاور، أمراً شرعياً واجباً ، فذلك يعني أن حكم الشورى ينبغي أن يكون واجباً إتباعه ، ولا بد للأكثرية فيه من تقرير ذلك ، لاستحالة اتفاق أهل الرأي بعامة على كل مسألة .

الملاحظة الخامسة عشرة :

من الثابت أن النبي محمداً والخلفاء الراشدين ، كانوا يشاورون بعامة ـ وإن بصور متنوعة ومتفاوتة ـ ولا سيما في المسائل العامة والهامة ، ولكنهم لم يكونوا يأخذون دائماً بمحصلة مشورتهم، بل كانوا ربما تفردوا بآرائهم أو أخذوا بآراء بعض من يستشيرونهم.

« لم يوضع ـ مع الأسف ـ نظام ملزم واضح يبين كيفية الشورى ومن الذين يستشارون ، وقيمة رأي المستشارين الخ . . »[1] .

ومن هذا ، فإننا نستدل حقيقتين ، مفادهما :

الحقيقة الأولى هي إما أن تكون الشورى ـ بمعنى التشاور ـ واجبة على الإمام أو الحاكم ولكنها غير ملزمة له بحصيلتها .

الحقيقة الثانية وهي أن الشورى مندوبة أو مستحبة شرعاً ، ولذا فهي غير ملزمة بحصيلتها للحاكم على الإطلاق .

ونحن أخيراً لنا إزاء الشورى ، رأيان :

---

(١) احمد امين ، فجر الاسلام ، ص ٢٤٠ .

الأول يتسق مع السياق التاريخي للشورى ، وتسنده رؤية فقهية مستندة إلى أدلة وحجج قوية ؛ وهو أن الشورى مندوبة وحكمها غير ملزم. وإذا ما رأى غيرنا خلاف ذلك ، فإن ردنا هو أن الوقائع التاريخية المتفق عليها بعامة ، تجعلنا نتساءل فيما إذا خالف ـ والحال هذه ـ الرسول والخلفاء الراشدين أمر الله في الشورى ، ووقعوا في الإثم ، وهو موضوع لا نود الخوض فيه على الإطلاق ، لسبب بسيط ، هو أننا نستبعد ذلك ، أي مخالفة الرسول والخلفاء الراشدين ولا سيما الرسول ، لأمر الله تعالى ، لأنه يترتب عن ذلك نتائج خطيرة جداً . .

الثاني يرى أنه إذا كانت الشورى ما تزال مسألة خلافية بين العلماء والفقهاء ، وإذا كان الإسلام قد جاء لكل عصر أو زمن ؛ ولما كان عصرنا الحاضر عصر الديمقراطية بصورة عامة ، لذا فإننا نرى أن النظام السياسي الإسلامي يجب أن يقوم على أساس الشورى ، وأن تشمل هذه الشورى كافة أفراد الأمة الإسلامية ، وأن يتبع في هذه الشورى نظام الأكثرية والأقلية ، لأنه لا يمكن بصورة عامة توافق كل الآراء حول مسألة واحدة . ولعل في الأسس التي قامت عليها الدولة الإسلامية في إيران والمتبعة حالياً ، ما قد يؤيد رأينا ، ولا سيما إذا عرفنا أن المسلمين الشيعة يجعلون أصلاً من الإمام أو نائبه ، حاكماً مطلقاً لا يحتاج معه في إدارةشؤون الأمة إلى مشورة أحد . .

واستدلالاً من هذا المفهوم ، للنظام السياسي الإسلامي ، نرى أن الديمقراطية الإسلامية ، يمكن أن تتمثل في ميادين الحياة العامة ، عن طريق مشاورة الحاكم أو الإمام لأهل الخبرة أو الاختصاص في الموضوعات العائدة لاختصاصهم وخبرتهم ـ مال ، تجارة ، حرب ، زراعة ، صناعة الخ ـ ثم وزن مشورتهم بميزان الشرع وقياسها بقياس الشريعة : كتابها وسنتها ، لمعرفة فيما إذا كانت موافقة لأحكام الشرع أو مخالفة له . فإن كانت موافقة له ، عمل بها ؛ وإن كانت مخالفة له ، صرف النظر عنها إلى حل آخر غيرها .

الملاحظة السادسة عشرة :

إن المقولة الفقهية ، التي تقول : إن العبرة ، هي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، تقتضي منا التسليم ، بأن الشورى ، وكما وردت في الآية : « وشاورهم في الأمر » ، يجب أن تكون في كافة الشؤون ؛ وذلك لأن لفظ « الأمر » ، يفيد العموم والإستغراق في معناه ، واللام فيه ، هي للتحلية فقط ، وليس للتقييد بالتشاور في « الحرب » وحدها .

الملاحظة السابعة عشرة :

إن الشورى لا تزال مسألة خلافية بين الفقهاء ؛ وبحكم كونها كذلك ، فهي مسألة إجتهادية بنظرنا . وإذا كانت كذلك ، فإنها لا تجوز مطلقاً وفي أي حال من الأحوال ، في كل ما ورد فيه نص قاطع ، سواء في القرآن أو السنة ، مثل : العبادات وأحكام الإرث والطلاق والمحرمات من النساء الخ . . لأنه لا إجتهاد في مورد النص .

المصادر والمراجع





أولاً : في التفسير

١ - إبن جرير الطبري (أبي جعفر محمد) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مصر ، دار المعارف .

٢ - إبن كثير (الحافظ) ، عمدة التفسير ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مصر، دار المعارف ، ١٩٥٧ م .

٣ - أبي علي بن حسن الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٥٥ م .

٤- أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، بيروت، المكتب الإسلامي ، ١٩٦٤م .

٥ - إبن العربي (أبي بكر محمد بن عبد الله) ، أحكام القرآن ، تحقيق علي محمد البجاوي ، مصر ، البابي الحلبي ، ١٩٥٧ - ١٩٥٨م.

٦ - أبي بكر السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، بيروت ، دار الثقافة .

٧ - أبي بكر الرازي الجصاص (أحمد بن علي) ، أحكام القرآن ، بيروت ، دار الكتاب العربي .

٨ - أبي الفضل الألوسي البغدادي (شهاب الدين السيد محمود) ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي .

٩ - الجمال (محمد عبد المنعم) ، التفسير الفريد للقرآن المجيد ، مصر ، دار الكتاب الجديد .

١٠ - الرازي (فخر الدين) مفاتيح الغيب ، طهران ، دار الكتب العلمية .

١١ - الزمخشري ، (محمود بن عمر) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون

الأقاويل في وجه التأويل ، ط ١ ، بيروت ، دار الكتاب العربي .
١٢ ـ عبده (محمد) ورضا (محمد رشيد) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) ، ط ٤ ، مصر ، مكتبة القاهرة ، ١٩٦٠ م .
١٣ ـ قطب ، سيد ، في ظلال القرآن ، المجلد السابع ، الجزء الخامس والعشرون،الطبعة الخامسة ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٦٧م.
١٤ ـ محمد بن أحمد القاهري الشافعي ، السراج المنير ، ط ٢ ، بيروت ، دار المعرفة .

ثانياً : في المعاجم :

١ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم ، (مجمع اللغة العربية) ط٢ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ م .
٢ ـ إبن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم) لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٦٨ م .
٣ ـ المعجم الوسيط (تأليف مجمع اللغة العربية) ط ٢ ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٧٢م .

ثالثاً : في دوائر المعارف

١ ـ دائرة المعارف الإسلامية (الشنتاوي ـ خورشيد ـ يونس) .
٢ ـ دائرة المعارف الإسلامية الشيعية (حسن الأمين) . ط٢ ، بيروت ، دار التعارف ، ١٩٧٣ م .

رابعاً : في شروح الحديث النبوي

١ ـ أبي زكريا النووي (محي الدين) ، صحيح مسلم ، ط٢ ، بيروت ، دار الفكر .

٢ ـ الألباني (محمد ناصر الدين) ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة ، دمشق ، المكتب الإسلامي .
٣ ـ الشوكاني (محمد بن علي) نيل الأوطار : شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ، ط٣، مصر، البابي الحلبي، ١٩٦١ م .

خامساً : في التاريخ الإسلامي

١ ـ إبن جرير الطبري (أبي جعفر محمد) ، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف .بمصر ، ١٩٦٢ م.
٢ ـ إبن الأثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٦٥ م .
٣ ـ إبن كثير (إسماعيل) ، البداية والنهاية ، ط ١ ، بيروت ، دار المعارف ، ١٩٦١ م .
٤ ـ إبن سعد (محمد) ، الطبقات الكبرى، بيروت ، دار صادر ، ١٩٥٧ م . وطبعة ليْدَن ، ١٣٢٢ هـ .
٥ ـ إبن هشام (أبي محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، مصر ، البابي الحلبي ، ١٩٣٦ م.
٦ ـ إبن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم) ، تاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة . بيروت ، مؤسسة الوفاء ، ط٣ ، ١٩٨١م .
٧ ـ إبن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج) ، تاريخ عمر بن الخطاب أول حاكم ديمقراطي في الإسلام ، القاهرة .
٨ ـ أمين (أحمد) ، فجر الإسلام .
٩ ـ أمين (أحمد)، يوم الإسلام، مصر، ١٩٥٨م.
١٠ ـ حسين (طه) الفتنة الكبرى ،ط١، دار المعارف بمصر ،١٩٥٩ وكذلك ط٩.
١١ ـ حسين (طه) الشيخان ، ط٥ ، دار المعارف بمصر .
١٢ ـ حسن (حسن إبراهيم) ، زعماء الإسلام ، ط ١ ، مصر ، مكتبة الآداب بالجماميز ، ١٩٥٣م .

١٣ ـ الدينوري (أبي حنيفة) ، الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيال ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٦٠م .
١٤ ـ السيوطي (جلال الدين) ،تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين ، مصر ، البابي الحلبي ، ١٣٠٥ هـ .
١٥ ـ طلس (محمد أسعد) ، تاريخ العرب ، ط ٣ ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٣ م .
١٦ ـ عاقل (نبيه)، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ، ١٩٧٢ م .
١٧ ـ فروخ ، (عمر) ، تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه ، بيروت ، دار الباحث ، ١٩٨٠ م .
١٨ ـ الكواكبي (عبد الرحمن) ، أم القرى ، بيروت ، مؤسسة ناصر للثقافة ، ١٩٨١ م .
١٩ ـ المسعودي (أبي الحسن علي بن الحسين بن علي) ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ط ٥ ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٣ م .
٢٠ ـ النووي ، (أبي زكريا يحي) ، كتاب تهذيب الأسماء ، (د . ت و م) .

سادساً : في الفقه الإسلامي

١ ـ إبن أحمد (عبد الجبار بن) ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، مصر ، مكتبة وهبة ، ط ١ ، ١٩٦٥ م .
٢ ـ ابن حزم (أبو محمد بن أحمد بن سعيد) ، الإحكام في أصول الأحكام، مصر ، ١٩٧٠ م .
٣ ـ البري ، (زكريا) ، أصول الفقه الإسلامي ، ط ١ ، مصر ، ١٩٧١ م .
٤ ـ خلاف ، (عبد الوهاب) ، علم أصول الفقه ، ط ٧ ، مصر ، ١٩٥٦ وط ٩ ، الكويت ، دار القلم ، ١٩٧٠ م .
٥ ـ الماوردي(أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصر ، المكتبة التوفيقية ، (د . ت) .

سابعاً : في الدراسات الإسلامية

١ ـ أبو زهرة (محمد) ، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، بيروت ، دار الفكر .

٢ ـ أسد (محمد) ، منهاج الحكم في الإسلام ، ترجمة منصور ماضي ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٤ م .

٣ ـ بابللي (محمود) ، الشورى في الإسلام ، بيروت ، دار الإرشاد ، ١٩٦٨ م .

٤ ـ البراوي (راشد) ، القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة ، مصر ، النهضة العربية ، ١٩٧٥ م .

٥ ـ الخربوطلي (علي حسني) ، الإسلام والخلافة ، بيروت ، ١٩٦٩م .

٦ ـ خالد (خالد محمد) ، الديمقراطية أبداً ، ط ٤ ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٤م .

٧ ـ الخالق (عبد الرحمن عبد) ، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، الكويت ، الدار السلفية ، ١٩٧٥م .

٨ ـ خلف الله (محمد أحمد) ، القرآن والدولة ، ط٢ ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١م .

٩ ـ الخطيب (عبد الكريم) ، الخلافة والإمام ، ط ١ ، مصر ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٣ م .

١٠ ـ خليل (عماد الدين) ، دراسة في السيرة ، ط ٥ ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٠ م .

١١ ـ دبوس (صلاح الدين) ، الخليفة : توليه وعزله ، الإسكندرية ، مؤسسة الثقافة الجامعية .

١٢ ـ الريس (محمد ضياء الدين) ، النظريات السياسية الاسلامية ، ط ٦ ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٧٦ م .

١٣ ـ الرازق (علي عبد) ، الإسلام وأصول الحكم ، (دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة) ، ط ١ ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ م .

١٤ ـ شلتوت (محمود) ، الإسلام : عقيدة وشريعة ، ط ٤ ، مصر ، دار الشروق ، ١٩٦٨ م .
١٥ ـ شمس الدين (محمد مهدي) ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، بيروت ، دار حمد للطباعة والنشر ، ١٩٥٥م .
١٦ ـ صبحي (أحمد محمود) ، نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٦٩م .
١٧ ـ عثمان (محمد رأفت) ، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، مصر ، دار الكتاب الجامعي ، ١٩٧٥م .
١٨ ـ العوا (محمد سليم) ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، مصر ، المكتب المصري الحديث ، ١٩٧٥م .
١٩ ـ عمارة (محمد) وآخرون ، علي بن أبي طالب : نظرة عصرية جديدة ، ط ٣ ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠م .
٢٠ ـ العقاد (عباس محمود) ، عبقرية محمد ، القاهرة ، ١٩٥١ م .
٢١ ـ العقاد (عباس محمود) ، الديمقراطية في الإسلام ، ط ٥ ، دار المعارف بمصر .
٢٢ ـ العقاد (عباس محمود) ، عبقرية الإمام ، ط ٤ ، دار المعارف بمصر .
٢٣ ـ الغزالي (محمد) ، الإسلام والاستبداد السياسي ، مصر ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦١ م .
٢٤ ـ فياض (محمود) ، الفقه السياسي عند المسلمين ، مصر ، الخانجي ، ١٩٥٩م .
٢٥ ـ الفنجري (أحمد شوقي) ، الحرية السياسية في الإسلام ، الكويت ، دار القلم ، ١٩٧٣ م .
٢٦ ـ القاسمي (ظافر) ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، بيروت ، دار النفائس ، ١٩٧٤م .
٢٧ ـ موسى (محمد يوسف) ، نظام الحكم في الإسلام ، ط ٢ ، مصر ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٣ م .

٢٨ ـ المليجي (يعقوب محمد)، مبدأ الشورى في الإسلام ، الإسكندرية ، مؤسسة الثقافة الجامعية .
٢٩ ـ متولي (عبد الحميد)، مبدأ الشورى في الإسلام ، ط٢ ، مصر ، عالم الكتب ، ١٩٧٢م .
٣٠ ـ المودودي (أبو الأعلى) ، الحكومة الإسلامية ، ط١ ، ترجمة أحمد إدريس ، المختار الإسلامي ، ١٩٧٧م .
٣١ ـ المودودي (أبو الأعلى) ، نظرية الإسلام وهديه ، بيروت، دار الفكر ، ١٩٦٧م .
٣٢ ـ المودودي (أبو الأعلى) ، الخلافة والملك ، تعريب أحمد إدريس ، الكويت ، دار القلم ، ١٩٧٨م .
٣٣ ـ النبهان (محمد فاروق) ، نظام الحكم في الإسلام ، الكويت ، ١٩٧٤م .
٣٤ ـ النجار ، (عبد الوهاب) ، الخلفاء الراشدون ، ط٢ ، مصر ، مكتبة وهبة ، ١٩٦٠ م .
٣٥ ـ هويدي (حسن) ، الشورى في الإسلام ، الكويت ، المنار الإسلامية ، ١٩٥٧ م .
٣٦ ـ هيكل (محمد حسين) ، الصديق أبو بكر ، ط٧ ، دار المعارف بمصر .
٣٧ ـ وافي (علي عبد الواحد) ، الحرية في الإسلام ، مصر ، دار المعارف .



فهرست